CONCEPTUL DE INTENŢIONALITATE LA BRENTANO

– ORIGINI ŞI INTERPRETĂRI –

ANTOLOGIE

Colecţia de studii şi eseuri

Coperta: Meinong, Chisholm,
Brentano, Husserl, Stumpf

Redactor: Eugenia Petre
Tehnoredactor: Rodica Niţă

Apare sub egida Centrului de Studii Fenomenologice
al Facultăţii de Filosofie din Universitatea Bucureşti

© Editura Paideia, 2002
701341 Bucureşti, România
Str. Tudor Arghezi nr.15, sector 2
tel.: (00401) 211.58.04; 212.03.47
fax: (00401) 212.03.48
e-mail: paideia @fx.ro
www.paideia.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Conceptul de intenţionalitate la Brentano: origini şi interpretări / coord.: Ion Tănăsescu. - Bucureşti : Paideia, 2002
p. 216; 16.5 cm. - (Studii şi eseuri)
ISBN 973-596-083-4

I. Tănăsescu, Ion (coord.)

12(430) Brentano, F.

CONCEPTUL DE INTENŢIONALITATE LA BRENTANO

– ORIGINI ŞI INTERPRETĂRI –

ANTOLOGIE

Selecţia textelor şi coordonarea terminologică
de *Ion Tănăsescu*

Traducere de:
Paul Balogh, Radu Mihail Oancea, Bogdan M. Popescu,
Gianino Stănescu, Ion Tănăsescu şi Bogdan Tătaru-Cazaban

PAIDEIA

Prefaţă

Asimetria intenţionalului la Brentano

Antologia de faţă oferă publicului textul care, după expresia lui Wilhelm Baumgartner, a devenit locul clasic al teoriilor contemporane ale intenţionalităţii.[1] Este vorba de paragraful cinci din primul capitol al cărţii a doua din *Psihologia din punct de vedere empiric* (1874), operă fundamentală a lui Brentano, a cărei problematică constituie o sursă majoră de inspiraţie pentru fenomenologia lui Husserl, pentru teoria obiectului a lui Alexius Meinong şi, în zilele noastre, pentru filosofia minţii. Întrucât, cu excepţia articolului lui Engelhardt, menit să ofere o orientare generală asupra problematicii termenului *intentio* în scolastică, toate celelalte studii urmăresc să explice din perspective diferite problematica intenţionalităţii la Brentano, o să mă limitez aici numai la a puncta aspectele esenţiale implicate în această problemă.

Specificul versiunii istorice a intenţionalităţii reintroduse de Brentano în filosofia contemporană în opera din

---

[1] V. Wilhelm Baumgartner, *Franz Brentano. Ein europäischer Denker*, în *Die Brentano. Eine europäische Familie*, Tübingen, Niemeyer, 1992, p. 127.

1874 constă în faptul că fenomenul psihic este alcătuit din două momente care nu pot fi concepute unul fără altul: obiectul actului psihic şi relaţia sau orientarea actului spre acest obiect.[1]

Primul aspect, obiectul actului psihic, este şi cel mai valorizat din perspectivă interpretativă. Cu totul caracteristic acestei faze a gândirii lui Brentano, obiectul actului nu este unul transcendent conştiinţei, aşa cum suntem obişnuiţi să-l înţelegem, ci imanent ei, mai precis imanent actului orientat spre el. Despre acest obiect inerent gânditorul afirmă că inexistă intenţional, că este obiectiv (obiectual) în act, că reprezintă obiectualitatea imanentă şi că antecedentele lui din perspectivă istorică sunt constituite fie de obiectul cunoscut despre care Aristotel afirma că este în facultatea cognitivă (sensibilă sau inteligibilă) a sufletului, fie de existenţa mentală tematizată de Philon şi Anselm, fie de concepţia lui Toma de Aquino despre obiectul aflat intenţional în cel care gândeşte sau iubeşte. Expresiile şi referinţele amintite oferă suficiente argumente pentru a interpreta obiectul imanent actului ca formă (specie sau intenţie în accepţiune tradiţională), iar studiile semnate de Spiegelberg, Marras şi Hedwig sunt, poate, exemplare pentru această linie interpretativă. Se cuvine însă observat că toate aceste interpretări valorifică exclusiv dimensiunea tradiţională, aristotelico-scolastică, a pasajului intenţionalităţii, demers favorizat de faptul că paginile respective (124-125) ale *Psihologiei din punct de vedere empiric* pot fi considerate ca o prelungire terminologică şi ideatică a lucrărilor anterioare dedicate de Brentano lui Aristotel. Pe de altă parte, însă, conform operei din 1874,

[1] Datorită corelativităţii lor, gânditorul va vorbi mai târziu despre perechea de corelate intenţionale (v. *DPs*, 21).

ceea ce este imanent fenomenului psihic al senzaţiei nu este forma sensibilă în sens tradiţional, ci fenomenul fizic în sens modern[1], altfel spus o entitate despre care Brentano afirmă repetat şi destul de timpuriu că nu există decât intenţional şi fenomenal, adică numai drept conţinut al senzaţiilor noastre, fără a putea fi considerată o imagine fidelă a cauzei care-o produce, aşa cum este, de fapt, forma sensibilă în tradiţia aristotelică.

Ultimele două studii, semnate de Chisholm, îşi justifică prezenţa aici prin rolul enorm jucat de acest filosof în receptarea operei lui Brentano şi a şcolii sale în spaţiul anglo-saxon. Menţionez aici cu titlu ilustrativ faptul că el este cel care a reuşit să scoată opera lui Meinong, unul dintre elevii proeminenţi ai lui Brentano, din conul de umbră în care o plasase polemica cu Russell, reproşându-i acestuia, ca şi celor care i-au adoptat punctul de vedere: Wittgenstein, G. Rylea, că, în definitiv, verdictul lor se bazează pe o neînţelegere a teoriei meinongiene a obiectului.[2] În ceea ce-l priveşte pe Brentano, lui Chisholm i se datorează unele dintre

---

[1] O analiză detaliată a ambivalenţei obiectului imanent la Brentano şi o expunere în context polemic a ideilor prezentate sumar aici se află în lucrarea mea *Adevăr şi intenţionalitate la Brentano* (în curs de pregătire pentru Editura Paideia); v., în această privinţă, şi studiul meu „Die intentionale Inexistenz. Ein kritischer Versuch zur traditionellen Interpretation des Intentionalen bei Brentano", în *New Europe College Yearbook* 1997/1998, p. 489-527.

[1] V. J. Werle, „Einleitung", în Alexius Meinong, *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988, p.VIII-XIII; o privire de ansamblu asupra şcolii lui Brentano poate fi găsită în articolul meu „Franz Brentano şi şcoala sa. Deschiderile psihologiei descriptive", în *Revista de filosofie*, 1-2 (2000), p. 49-64.

cele mai comprehensive studii despre gândirea sa, iar în ceea ce priveşte tema acestei antologii el este cel care a lansat ideea unei interpretări ontologice şi psihologice a tezei intenţionalităţii, temă preluată şi dezvoltată în contextul propriei opere.

Ideea despre care textele traduse mai jos nu dau în suficientă măsură seama şi pe care o lansez pentru prima dată aici în literatura de specialitate este că, în ciuda asigurărilor date de Brentano că fenomenele psihice admit o caracterizare unitară, pot fi găsite motive suficiente şi bine întemeiate nu atât pentru a o respinge, cât pentru a o pune în discuţie şi, astfel, pentru a-i înţelege mai bine supoziţiile şi limitele. Mai precis, interpretările prezentate aici accentuează preponderent dimensiunea imanenţei în problema intenţionalităţii la Brentano; în ceea ce priveşte orientarea spre obiectul imanent, cea de-a doua dimensiune a intenţionalităţii, ea este înţeleasă, de Marras, de pildă, ca una la un obiect exterior conştiinţei. Klaus Hedwig, cel mai competent cercetător din perspectivă istorică al filosofiei brentaniene în contemporaneitate, pune foarte bine accentul pe faptul că la Brentano referinţa, dacă acceptăm acest termen, este referinţă la obiectul imanent conştiinţei şi propune ca model interpretativ conceptualismul. Ceea ce, după părerea mea, acest excelent cunoscător al operei lui Brentano nu ia suficient în considerare, şi ceea ce o să sesizeze cu atât mai puţin cei grăbiţi să-l citească pe Brentano prin Husserl sau conform echivalenţei „intenţionalitate = referinţă la un obiect transcendent", este faptul că acea „orientare spre un obiect" sau „acea relaţie cu un conţinut" despre care este vorba în pasajul intenţionalităţii semnifică la Brentano un lucru extrem de precis, anume *orientarea specifică actelor suprapuse, judecăţile*

şi fenomenele emoţionale, către obiectul dat sau conţinut în reprezentare.[1] Afirmaţia implică următoarele idei:

1. La Brentano există trei clase fundamentale de acte psihice: reprezentările, judecăţile şi fenomenele emoţionale, şi asta spre deosebire de tradiţie, care, pe de o parte, reunea primele două clase într-una singură, gândirea, pentru a separa, pe de altă parte, sentimentul şi voinţa – Kant, de pildă. În ceea ce-l priveşte pe Brentano, imposibilitatea trasării unei linii de separaţie clare între sentiment şi voinţă constituie un argument suficient ca să considere că, în linii mari, relaţia intenţională specifică celor două este de aceeaşi natură.

2. Reprezentările constituie fundamentul actelor suprapuse, ceea ce înseamnă că relaţia intenţională specifică judecăţii sau fenomenelor emoţionale nu survine decât dacă ele au o „materie" – reprezentarea la care se raportează.

3. Teza mea este că dintre cele trei clase fundamentale doar ultimele două sunt realmente intenţionale în sensul orientării spre un conţinut, întrucât doar ele exprimă poziţia subiectului psihic faţă de obiect: în judecată obiectul este acceptat sau respins, pe când în fenomenele afective este iubit sau urât. În reprezentare, în schimb, obiectul este doar prezent, doar apare sau este dat în conştiinţă. Ca urmare, reprezentarea doar îşi „conţine" obiectul, iar relaţia proprie ei este numai una de conţinere sau de prezenţă a obiectului în modalitatea conştiinţei constituită de senzaţia al cărei conţinut este strict fenomenal, intenţional, sau de gândirea

[1] Ideea reiese cu claritate dacă citim pasajul intenţionalităţii (p. 124-125 din *PsI*) în corelaţie cu capitolele despre clasificarea fenomenelor psihice, capitole publicate separat de către gânditor în 1911 sub titlul *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* şi devenite astfel cel de-al doilea volum al operei din 1874.

al cărei conţinut este abstract. Cu alte cuvinte, în reprezentare subiectul numai re-prezintă obiectul, fără să se poziţioneze în raport cu el. Acest lucru îl realizează doar actele suprapuse prin relaţia specifică lor, care este alta decât o simplă prezentare, căci, deşi şi ele îşi conţin obiectul, esenţa lor nu este constituită de această conţinere, ci de atitudinea faţă de el. Din acest motiv, spre deosebire de reprezentare, cele două acte ale conştiinţei sunt atitudinale sau poziţionale, întrucât exprimă, în plus, poziţia subiectului faţă de obiect.[1]

Tocmai această orientare a conştiinţei spre obiect, proprie judecăţii şi fenomenelor afective, este cea care constituie pentru mine sensul expresiei „orientare spre un obiect" apărută în pasajul intenţionalităţii şi, în acelaşi timp, sensul parţial al sintagmei „relaţia cu un conţinut". Ea pune în evidenţă asimetria intenţionalităţii la Brentano: dacă imanenţa obiectului în act poate fi pusă în evidenţă pentru toate clasele de fenomene psihice, „orientarea spre" este specifică doar claselor de fenomene psihice suprapuse.

În ceea ce priveşte „relaţia cu un conţinut", trebuie subliniat din capul locului că această ultimă expresie este echivocă şi că această echivocitate concentrează oarecum întreaga ambiguitate a intenţionalităţii brentaniene izvorâtă din recursul permanent la elemente tradiţionale şi moderne. Pe de o parte, relaţia cu un conţinut poate fi înţeleasă ca simplă relaţie de conţinere a obiectului – formă sau intenţie în sens

---

[1] Caracterizarea actelor ca atitudinale nu trebuie interpretată în sens relativist şi psihologist, unul cu totul depărtat de gândirea lui Brentano. O posibilă modalitate de înţelegere nesubiectivistă a lor poate fi dedusă din studiul meu: „Întemeierea cunoaşterii etice la Franz Brentano", în *Revista de teorie socială*, 2 (1999), p. 89-103.

tradiţional sau fenomen fizic în sens modern –, şi cu aceasta ne plasăm la nivelul reprezentării, iar, pe de altă parte, relaţia semnifică orientarea actelor suprapuse spre obiectul conţinut în reprezentare, şi aceasta este dimensiunea modernă şi originală a gândirii sale. Dacă în raport cu prima accepţiune a relaţiei pot fi aflate antecedente, este drept, în context ontologic, în cercetările consacrate de Brentano în disertaţie raportului dintre substanţă şi celelalte categorii: categoriile accidentale există numai pentru că au un raport cu substanţa, pentru că sunt într-un anumit mod în ea şi le este astfel specific un *eneīnai,* un mod propriu de inexistenţă[1], în ceea ce priveşte cea de-a doua accepţiune a relaţiei, ea este specifică lui Brentano şi exprimă originalitatea concepţiei sale în problema judecăţii şi a fenomenelor emoţionale. Această capacitate a relaţiei de a semnifica atât raportul de conţinere, cât şi „orientarea spre" constituie un posibil motiv – dacă nu chiar *motivul* – pentru care Brentano a ales ulterior această expresie pentru a caracteriza în mod unitar fenomenele psihice în *Deskriptive Psychologie*, unde fenomenul psihic este definit în mod repetat şi apăsat ca „intentionale Beziehung"[2], iar nu prin expresia „intentionale Inexistenz" (abandonată treptat de gânditor) şi nici prin „orientarea spre", care are o sferă de valabilitate mai restrânsă. Faptul nu trebuie însă să ne inducă în eroare şi să ne facă să uităm că, raportată la cele trei clase fundamentale de fenomene psihice, relaţia nu apare ca una unitară. Mai precis, ea asigură unitatea fenomenului psihic

[1] *MBS*, cap. V, §13.

[2] *DPs.,* p. 22-24 *et passim*. În acest context este poate relevant că în „Cuprins" la *PsI* este trecută numai expresia „Beziehung auf ein Objekt" (*PsI*, p. VI).

şi, astfel, a domeniului psihologiei doar ca relaţie de conţinere, însă în accepţiune restrânsă, ca orientare spre obiectul imanent, ea nu cuprinde decât judecăţile şi fenomenele emoţionale.

Cele discutate aici pun deja în evidenţă nivelurile intenţionalităţii brentaniene: există la Brentano în mod clar o intenţionalitate proprie reprezentării, care constă în imanenţa obiectului sau conţinutului ei, şi există, pe de altă parte, nivelul intenţionalităţii tematizat în relaţia actelor suprapuse cu acest conţinut al reprezentării şi, numai indirect, prin intermediul conţinutului, cu obiectul la care el se referă. Cele două tipuri de relaţii – de intenţionalităţi – nici nu se suprapun, nici nu pot fi suprapuse. Revenind la problema reprezentării, s-ar putea spune, conform textului lui Brentano, că în cazul reprezentării se poate vorbi, totuşi, dacă nu de o intenţionalitate, măcar de o raportare sau referinţă a conţinutului ei la cauza care îl provoacă, întrucât, ca efect al acestei cauze asupra organelor noastre de simţ, el trimite în mod necesar la ea. Însă temeiul hotărâtor al acestei referinţe sau orientări nu se află în dimensiunea psihologică a individului uman, ci preponderent în structura sa fiziologică, în faptul că este o fiinţă dotată cu organe de simţ care au capacitatea de a răspunde excitaţiilor provenite din afară. Drept urmare, în acord cu opera din 1874, conţinutul senzaţiilor trebuie gândit atât din perspectiva dimensiunii fiziologice a organelor de simţ, cât şi din cea a forţelor exterioare cărora acestea le răspund. Câmpul de cercetare conturat aici aparţine fiziologiei şi poate conduce, cel mult, la probleme de graniţă specifice psihofizicii acelei perioade (Fechner, de pildă). Or, una dintre ambiţiile cercetării brentaniene este de a edifica psihologia ca ştiinţă întemeiată pe domeniul strict psihologic, iar nu fiziologic, o ştiinţă care, adaugă gânditorul, ţine cont de cercetările de graniţă psihofizice, dar numai

pentru a-şi preciza mai bine demersul.[1] Din acest motiv, referinţa conţinutului senzaţiilor la cauza lor nu constituie, ca în cazul actelor suprapuse, expresia unei atitudini psihologice a subiectului faţă de un anumit obiect, ci, mai degrabă, expresia constituţiei fiziologice a individului. Am putea spune de aceea, forţând în mod voit lucrurile, că această „orientare spre" nu aparţine reprezentării ca act psihic, sau nu aparţine în primul rând actului psihic de a simţi, ci aparţine conţinutului acestui act. Faptul nu anulează deosebirea dintre fenomenele fizice şi psihice în cadrul senzaţiilor, ci o păstrează: natura de act – natura psihică! – a reprezentării sensibile constă în faptul că ea conţine ceva, un anumit obiect, a cărui natură e strict fenomenală sau, aşa cum spune Brentano, intenţională. Fenomenalitatea conţinutului constă în aceea că el nu există ca atare decât în calitate de conţinut al conştiinţei, apărut aici sub influenţa acţiunii unei forţe exterioare asupra organelor de simţ, faţă de care, şi aici este temeiul fenomenalităţii lor, nu prezintă decât anumite analogii extrem de generale.[2] Spre deosebire de reprezentări şi, în genere, de actele psihice care conţin un obiect, obiectul conţinut în actul psihic nu mai conţine intenţional un alt fenomen, ceea ce lasă neatins principiul fundamental al separării brentaniene a psihicului de fizic – psihicul conţine ceva, pe când fizicul nu conţine, ci, ca în cazul senzaţiilor, trimite la altceva. Desigur că şi senzaţia trimite la altceva, dar nu direct, printr-o caracteristică pe care ar avea-o ea independent de conţinutul ei, ci doar prin intermediul acestui conţinut. Din acest motiv se poate spune

---

[1] *PsI*, p. 9 şi urm.

[2] V. § 9 din textul lui Brentano tradus mai jos şi studiul menţionat anterior din *New Europe College Yearbook*, p. 502-505.

că natura psihică a senzaţiei rezidă în faptul de a conţine ceva, pe când natura psihică a actelor suprapuse constă în a exprima poziţia subiectului faţă de ceea ce este conţinut în reprezentare. În cazul reprezentărilor sensibile – în cazul senzaţiilor –, această dimensiune psihologică este legată nemijlocit de constituţia fiziologică a organului de simţ, pe când în cazul reprezentărilor abstracte condiţionarea menţionată dispare în favoarea dimensiunii psihologice a actelor psihice.

Se observă din cele spuse că viziunea brentaniană asupra intenţionalităţii în 1874 este condiţionată de viziunea de ansamblu asupra genezei cunoaşterii sensibile prin acţiunea forţelor exterioare, necunoscute în sine, asupra organelor de simţ. Numai în acest cadru şi numai prin raport cu cauza care le-a produs îşi dobândeşte îndreptăţirea teza caracterului fenomenal şi intenţional al conţinutului senzaţiilor. Altminteri, considerată în afara acestui cadru, i se poate obiecta lui Brentano, aşa cum a făcut-o într-un mod convingător Husserl în anexa la *Logische Untersuchungen* consacrată distincţiei dintre fenomenele fizice şi psihice, că obiectul/conţinutul fenomenal este dat în conştiinţă la fel de evident şi de clar ca actele psihice. Altfel spus, dacă ne putem îndoi că aceste conţinuturi ale conştiinţei ar fi imagini fidele ale cauzelor care le produc, nu ne putem îndoi, în schimb, că ele sunt date la fel de nemijlocit în conştiinţă ca şi actele psihice. Obiecţia lui Husserl, deşi îndreptăţită din perspectiva fenomenologiei sale, omite tocmai justificarea perspectivei brentaniene: când Brentano afirmă că fenomenele fizice sunt date intenţional sau fenomenal, iar nu real în conştiinţă, el nu se referă la faptul că este imposibil să ne îndoim de prezenţa lor în conştiinţă, ci are în vedere că este imposibil să le considerăm ca imagini veridice ale cauzelor

care ni le provoacă. Conform concepţiei sale asupra ştiinţei fizice, cauzele conţinutului senzaţiilor noastre ne rămân necunoscute în sine şi ni se oferă în cunoaştere doar prin intermediul unui semn – unor ficţiuni ale simţurilor, va spune în *Metaphysikvorlesung* –, care prezintă numai analogii extrem de generale cu cauza care le-a produs. De aici şi contrastul cu fenomenele psihice care ni se oferă în percepţia interioară aşa cum sunt ele în mod real. Comparându-i pe cei doi, se poate spune că abia Husserl a ajuns să tematizeze riguros psihologic conţinutul senzaţiilor, în sensul că abia el a ajuns să-l trateze strict în calitate de conţinut al conştiinţei, şi nu ca semn al cauzei lui.

O altă deosebire esenţială între cei doi în problema intenţionalităţii este următoarea: spre deosebire de Brentano, care defineşte actul psihic prin faptul că în el este conţinut un obiect, o intenţie în sensul unei forme sau specii în accepţie teoretică tradiţională, Husserl revine de la acest sens al termenului „intenţie", specific scolasticii culminante, la sensul latin originar, cel al orientării spre, sens apărut în context moral-teologic (v. Engelhardt). Din acest motiv, cu totul deosebit faţă de Brentano, Husserl dotează actul psihic cu o intenţie care urmează să fie împlinită printr-un act de intuiţie corespunzător. Abia prin Husserl, aşadar, intenţionalitatea dobândeşte sensul pe care l-a primit astăzi, cel de orientare, vizare sau, mai precis, direcţionare către ceva, în timp ce la Brentano obiectul este deja dat, iar orientarea dă expresie poziţiei subiectului faţă de obiectul pe care acesta îl acceptă sau îl respinge, îl iubeşte sau îl urăşte. Orientarea (intenţionalitatea) nu este, aşadar, aici căutare, ci poziţionare, fixare a atitudinii faţă de un obiect deja dat.

Lăsând la o parte aceste lucruri, poate fi ridicată, totuşi, următoarea problemă: este posibil ca intenţionalitatea, mai

precis acea formă a intenţionalităţii care a fost expusă în 1874, să se preteze unei abordări de genul celei prezentate aici. Această analiză lasă însă deschisă următoarea întrebare: faptul că, fără să vreau, îmi trece prin minte acum o persoană plecată de mult în Canada este, neîndoielnic, o reprezentare, dar această reprezentare, al cărei conţinut nu este, precum în cazul fenomenului fizic, datorat acţiunii unui stimul exterior, nu este şi ea o manifestare a intenţionalităţii, chiar dacă aici nu este implicată nici o judecată şi nici un fenomen emoţional de genul celor descrise mai sus? Altfel spus, faptul prezenţei în conştiinţă a obiectului nu constituie el însuşi semnul unei orientări spre obiect şi, deci, al unei alte faţete a intenţionalităţii decât cea descrisă mai sus, o orientare care ar fi coborâtă astfel de la nivelul actelor suprapuse la nivelul actelor fundamentale?

* * *

Nu pot încheia aceste rânduri fără să mulţumesc acelor instituţii şi persoane fără al căror concurs nu ar fi fost posibilă realizarea acestei antologii. Se cade menţionat aici în primul rând Colegiul Noua Europă din Bucureşti, al cărui bursier am avut şansa să fiu în anul academic 1997/98 şi al cărui sprijin s-a dovedit a fi hotărâtor în realizarea proiectelor legate de cercetarea operei lui Brentano. Din acest motiv doresc să aduc mulţumirile mele călduroase rectorului acestui Colegiu, prof. dr. Andrei Pleşu, directorului executiv, doamnei Maria Hasnaş, directorului ştiinţific, conf. dr. Anca Oroveanu şi domnului Dragoş Jula, administrator de sistem, care m-a consiliat cu competenţă şi generozitate şi mi-a oferit soluţii logistice ce mi-au economisit un timp preţios.

Doresc de asemenea să mulţumesc prof. dr. Gheorghe Vlăduţescu pentru permisiunea de a ţine cursuri opţionale

despre opera lui Brentano în cadrul catedrei pe care o conduce şi, în general, pentru sprijinul acordat de-a lungul timpului, prof. dr. Alexandru Boboc, de la care am preluat problema căreia îi este consacrată această antologie, prof. dr. Wilhelm Baumgartner de la Franz Brentano Forschung din Würzburg, prof. dr. Rudolf Haller de la Universitatea din Graz şi dr. Reinhard Fabian de la Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für Österreichische Philosophie din Graz, pentru că m-au sprijinit constant de-a lungul timpului în activitatea de cercetare a operei lui Brentano şi au făcut astfel posibilă apariţia acestei antologii. De asemenea, schimbul epistolar recent cu prof. dr. Klaus Hedwig din Aachen/Kerkrade m-a stimulat considerabil în aprofundarea psihologiei lui Brentano şi a contribuit în măsură semnificativă la conturarea perspectivei interpretative prezentată mai sus. Directorului Editurii Paideia, conf. dr. Ion Bănşoiu, doresc de asemenea să-i mulţumesc, întrucât interesul manifestat de Domnia sa faţă de acest proiect a contribuit hotărâtor la finalizarea lui. Domnului dr. Alexander Baumgartner, lector la Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj-Napoca, şi, îndeosebi, domnului Bogdan Tătaru-Cazaban, bursier NEC şi redactor la *Revue d'études anciennes et médiévales*, le datorez mulţumiri pentru sugestiile legate de denumirile medievale şi, în genere, de problematica acestei filosofii. Domnului Bogdan Tătaru-Cazaban, care a acceptat să traducă citatele din latină, şi domnului cercetător Bogdan M. Popescu, traducătorul textelor lui Chisholm, le mulţumesc călduros că au primit să se alăture proiectului meu. Prof. dr. Wilhelm Baumgartner, prof. dr. Klaus Hedwig, prof. dr. Ernest Sosa şi Editurii Schwabe din Basel le datorez permisiunea de a publica studiile al căror copyright îl deţin.

Întrucât antologia de faţă nu ar fi fost realizată dacă interesul studenţilor pentru această problematică nu m-ar fi

convins că este nevoie de ea, doresc să mulţumesc în mod deosebit celor care au participat la realizarea ei: domnii Paul Balogh, Radu Mihail Oancea şi Gianino Stănescu, toţi interesaţi în mod deosebit de gândirea lui Heidegger şi de sursele ei fenomenologice. În jurul lor şi al celor apropiaţi lor am putut constitui grupul de reflecţie fenomenologică Noema, interesat de studiul istoriei mişcării fenomenologice şi al cărui prim rezultat poate fi considerat deja această antologie. Pentru ei şi pentru colegii lor al căror interes pentru filosofia lui Brentano nu a fost pur conjunctural, lucrarea de faţă se vrea un semn modest că are rost să ne ocupăm cu studiul mişcării fenomenologice, fie şi într-o modalitate istorică.

Gabrielei şi lui Vlăduţ le mulţumesc, în final, pentru răbdarea şi înţelegerea cu care mi-au întâmpinat în timp preocupările legate de studierea filosofiei lui Brentano.

Ion Tănăsescu

Notă asupra traducerii

În antologia de faţă, am tradus consecvent şi fără să marchez prin vreo grafică specială *Inexistenz* prin „inexistenţă" în accepţiunea de „existenţă în", iar nu de „nonexistenţă", singurul sens, extrem de bine înrădăcinat, al termenului în română. Am revenit astfel la sensul originar, activ atât la Brentano, cât şi în germana de astăzi al termenului al cărui fundal istoric este reprezentat de elinul *eneènai* şi de termenul latin *inesse*.

Expresia *die Beziehung auf einen Inhalt* a fost tradusă prin „relaţia cu un conţinut". Spre deosebire de traducerea franceză „rapport à un contenu", traducătorii englezi au redat aproape fără excepţie sintagma în discuţie prin „reference to a content", o echivalare inadecvată indiferent de perspectiva din care sunt privite lucrurile, întrucât „referinţă" doar trimite la un obiect, fără să-l şi conţină, aşa cum, din motivele indicate mai sus, este cazul cu termenul *Beziehung* la Brentano. Dar, întrucât nu este menirea traducătorilor să corecteze erorile de înţelegere a unei terminologii, ci, cel mult, să prevină asupra lor, şi, în plus, luând în considerare şi opiniile colaboratorilor, expresia engleză a fost redată prin „referinţă la".

Termenii *gegenständlich*, *objektive* şi varianta engleză *objective* au fost traduşi preponderent prin „obiectual" şi, mai rar, prin „obiectiv", ambele variante cu o accepţiune precisă: ceea ce are caracterul unui obiect imanent conştiinţei (formă sau specie în sens tradiţional sau fenomen fizic în sens modern), obiect care este astfel distinct de lucru *(Ding)*, conceput ca entitate transcendentă conştiinţei. De acest sens al termenului „obiectual" sau „obiectiv" se distinge în mod tradiţional ceea ce este doar subiectiv sau *formaliter*, caz în care „subiectiv" nu înseamnă ceea ce variază de la individ la individ, ci trimite la procesul de actualizare a formei aflată în potenţă în facultatea cognitivă şi devenită formă în act o dată cu afectarea acestei facultăţi. În raport cu această dimensiune „formală" sau „subiectivă" a procesului de cunoaştere (v. în acest sens Brentano, *WE*, 17-18 şi ceea ce spune Chisholm despre Descartes) trebuie distins ceea ce este numit obiectual sau obiectiv, termeni legaţi de ideea unei anumite realităţi sau consistenţe ontologice în minte a formei obiectului cunoscut.

O problemă specială ridică echivalarea termenului *Gefühl*, pe care l-am tradus, urmând uzului curent, prin sentiment, dar şi, în funcţie de context, prin afect sau senzaţie de durere sau plăcere. În calitate de denumire generică pentru o întreagă clasă de acte suprapuse, el dobândeşte la Brentano o accepţiune extrem de largă, astfel încât în sfera lui nu se cuprind doar acele configuraţii afective stabile numite în româneşte în mod propriu sentimente, ci şi senzaţiile de plăcere şi durere, numite de Brentano din acest motiv sentimente de plăcere sau neplăcere *(Lust-* sau *Unlustgefühle)*. Ca toate actele psihice suprapuse, şi aceste senzaţii („sentimente") trebuie să respecte legea fundării fenomenelor psihice şi să se bazeze pe anumite reprezentări.

De pildă, în cazul în care ne ardem sau ne tăiem, trebuie să distingem, după Brentano, între durerea resimţită şi senzaţia în care ne este dat fenomenul fizic care îi stă la bază: contactul cu un corp cald sau ascuţit, ceea ce implică ideea discutabilă că fenomene fizice precum arderea sau tăierea ar putea fi prezente în simţirea noastră într-un nod neutru, neconotat afectiv.

Termenul *Terminus* din textul lui Chisholm, calchiat după germanul *Terminus*, a fost redat prin „termen", cu precizarea că aici nu este vorba de cuvânt sau noţiune în sens gramatical sau logic, ci de faptul că în mod tradiţional, şi Brentano recurge în mod permanent la tradiţie, atunci când se discută despre relaţia dintre două entităţi, entitatea în care se originează relaţia este numită fundament, iar cea spre care se orientează ea, termen. Astfel, putem spune, de pildă, că relaţia de cunoaştere are ca fundament subiectul cunoscător, iar ca termen un lucru, ea fiind întemeiată, ca atare, de subiect, iar nu de lucru, întrucât lucrului îi este indiferent dacă este cunoscut sau nu (Brentano, *MBS*, 28).

Întrucât aproape fiecare dintre autorii de limbă engleză traduşi aici a oferit câte o variantă proprie a pasajului intenţionalităţii ori s-a referit, uneori în lumina unei idei proprii, la alte pasaje ale textului brentanian traduse şi de mine, am preferat impunerii propriei variante menţinerea varietăţii versiunilor textului. Parantezele drepte apărute în text indică fie paginaţia operei lui Brentano, fie adaosurile autorilor; adaosurile traducătorilor sunt indicate între croşete. În cazul textului lui Engelhardt am preluat prescurtarea *i.* pentru *intentio*, iar prescurtarea I.n *(Intention)* am redat-o, în funcţie de context, fie prin ie. (intenţie), fie prin ia. (intenţia). Întrucât o bună parte din citatele latine din acest text sunt traduse de autorul însuşi, am redat în paranteze

traducerea românească a versiunii sale. În ceea ce priveşte expresiile eline şi latine netraduse, le-am lăsat ca atare acolo unde am considerat că sensul lor reiese din context, iar acolo unde este vorba de citate netraduse din autorii scolastici (la Spiegelberg şi Hedwig) am trecut în paranteză numele traducătorului: Bogdan Tătaru-Cazaban (B.T.-C.).

Ion Tănăsescu

FRANZ BRENTANO

Psihologia din punct de vedere empiric

Cartea a doua
Despre fenomenele psihice în general

Capitolul unu
Despre deosebirile dintre fenomenele psihice şi fizice

§1. Necesitatea cercetării detaliate a problemei

[109] Întreaga lume a fenomenelor noastre (*unserer Erscheinungen*) se împarte în două mari clase: clasa fenomenelor *fizice* şi clasa fenomenelor *psihice*. Am discutat deja despre această distincţie atunci când am fixat conceptul psihologiei şi am revenit la ea în cercetarea consacrată metodei psihologiei. Totuşi, cele spuse nu sunt suficiente, astfel încât ceea ce am schiţat anterior doar în mod sumar trebuie acum determinat mai ferm şi mai precis.

Lucrul se impune cu atât mai mult cu cât în privinţa separării celor două domenii nu s-a ajuns nici la o părere unanimă, nici la deplină claritate. Am văzut deja ocazional cum fenomenele fizice apărute în imaginaţie au fost considerate ca fenomene psihice. În afară de aceasta există încă multe alte cazuri de confuzie şi chiar unii dintre psihologii cei mai importanţi ar putea să se apere cu greu de reproşul

că se contrazic.[1] Uneori ne izbim însă [110] de afirmaţii de genul că senzaţia şi imaginaţia s-ar deosebi prin faptul că una ia naştere ca urmare a unui fenomen fizic, pe când cealaltă este provocată conform legilor asociaţiei, de un fenomen psihic. În acelaşi timp, însă, aceiaşi psihologi admit că ceea ce apare în senzaţie nu corespunde cauzei care îl provoacă. Rezultă deci că ceea ce ei numesc fenomen fizic nu ne apare cu adevărat, ba chiar că nu avem nici o reprezentare despre el; desigur, un mod ciudat de a răstălmăci

[1] Astfel, mie cel puţin, nu mi-a reuşit să pun în acord definiţiile diferite stabilite în această privinţă de A. Bain în cea mai recentă scriere psihologică a sa, *Mental Science*, London, ediţia a treia, 1872. [110] La p. 120 nr. 59 el afirmă că ştiinţa psihologică (*Science of Mind*, numită de asemenea *Subjekt Science*) se întemeiază pe conştiinţa de sine sau pe atenţia introspectivă; ochiul, urechea, organul tactil sunt, după el, medii pentru observarea lumii fizice, „*object world*“, aşa cum se exprimă el. La p. 198 nr. 4 se spune, dimpotrivă: „percepţia materiei sau conştiinţa obiectivă (*object consciousness*) este legată de manifestările activităţii musculare în opoziţie cu sentimentul pasiv“. Iar în explicaţie adaugă: „La sentimentul pur pasiv, ca şi la acele senzaţii la care activitatea noastră musculară nu participă, noi nu percepem materia, ci suntem într-o stare de conştiinţă subiectivă (*subject consciousness*).“ Acest lucru este lămurit prin exemplul senzaţiei căldurii trăite atunci când facem o baie caldă şi prin acele cazuri de atingere delicată la care nu participă nici o activitate musculară şi declară că în aceleaşi condiţii şi sunetul, ba chiar şi lumina şi culoarea ar fi experienţe pur subiective (*subjekt experience*). Cu alte cuvinte, el preia exemple de conştiinţă subiectivă (*Subjekt-Bewußtsein*) tocmai dintre senzaţiile dobândite prin ochi, ureche şi organul tactil, senzaţii pe care le desemnase în alte locuri, în opoziţie cu conştiinţa subiectivă, tocmai ca mediatoare ale conştiinţei obiective (*Objekt-Bewußtsein*).

numele „fenomen". La un asemenea nivel al discuţiei nu o să avem încotro şi va trebui să ne ocupăm mai amănunţit de această problemă.

§2. Lămurirea deosebirii prin exemple

Explicaţia spre care năzuim noi nu este o definiţie conform regulilor tradiţionale ale logicienilor. În ultimul timp acestea au fost supuse în mod repetat [111] unei critici lipsite de prejudecăţi, iar reproşurilor aduse li s-ar mai putea adăuga încă altele. Ce urmărim noi aici este lămurirea celor două nume: fenomen (*Phänomen*) fizic – fenomen psihic, şi înlăturarea neînţelegerilor şi confuziilor în privinţa lor. În raport cu acest scop natura mijloacelor se va dovedi mai puţin importantă, însă cu condiţia ca ele să servească realmente clarităţii.

Indicarea determinaţiilor mai generale, supraordonate, nu constituie singurul mijloc posibil pentru atingerea ţelului propus. După cum deducţia se opune inducţiei în domeniul demonstraţiei, la fel şi aici explicaţiei prin general i se va opune explicaţia prin particular, prin exemplu. Şi ea va fi cu atât mai adecvată cu cât numele particulare (*die besonderen Namen*) sunt mai clare decât cele generale. Astfel, probabil că este un procedeu mai eficient dacă numele „culoare" este explicat prin faptul că spunem despre el că desemnează genul pentru roşu, albastru, verde, galben etc. decât dacă, invers, vrem să explicăm roşul ca o specie separată a culorii. Explicaţia prin recurs la determinaţii particulare se va dovedi şi mai rodnică la nume precum cele de care este vorba aici, nume care nu sunt folosite în mod curent în viaţa de zi cu zi, în timp ce numele fenomenelor, considerate în mod separat, şi cuprinse în ele sunt des întrebuinţate. Să încercăm deci mai întâi să lămurim conceptele prin exemple:

Un exemplu de fenomen psihic constituie orice reprezentare datorată senzaţiei sau imaginaţiei; iar eu înţeleg aici prin reprezentare nu ceea ce este reprezentat, ci însuşi actul reprezentării. Deci auzirea unui sunet, vederea unui obiect colorat, senzaţia de cald sau rece, ca şi stările asemănătoare ale imaginaţiei sunt exemple pentru ceea ce am eu în vedere; la fel, gândirea unui concept general, dacă există realmente [112] aşa ceva. Mai departe, orice judecată, orice amintire, orice aşteptare, concluzionare, convingere, părere sau îndoială este un fenomen psihic. Şi iarăşi este fenomen psihic orice act emoţional *(Gemütsbewegung)*, precum bucuria, tristeţea, teama, speranţa, curajul, şovăiala, mânia, iubirea, ura, dorinţa, voinţa, intenţia, uimirea, admiraţia, dispreţul etc.

În schimb, exemple de fenomene fizice sunt: o culoare, o figură, un peisaj pe care le văd; un acord pe care îl aud; răceala, căldura, mirosul pe care le simt, ca şi alte plăsmuiri asemănătoare care îmi apar în imaginaţie.

Aceste exemple sunt suficiente pentru a ilustra deosebirile dintre cele două clase.

§3. Fenomenele psihice sunt reprezentări sau se bazează pe reprezentări

Totuşi, vom încerca să oferim încă o explicaţie a fenomenelor psihice, dar într-un alt mod, într-unul mai unitar. În acest scop ne stă la dispoziţie o definiţie la care am recurs deja anterior, atunci când am afirmat că prin numele de fenomen psihic desemnăm reprezentări, ca şi toate acele fenomene al căror fundament este constituit de reprezentări. Aproape că nici nu mai e nevoie să observăm că aici înţelegem iarăşi prin reprezentare actul reprezentării (*das Vorstellen*), iar nu obiectul reprezentat (*das Vorgestellte*). Această reprezentare nu formează doar fundamentul judecării, ci,

de asemenea, şi pe cel al dorinţei (*Begehren*), ca şi pe al oricărui alt act psihic. Nimic nu poate fi judecat şi, de asemenea, nimic nu poate fi dorit, sperat sau temut dacă nu este reprezentat. Astfel, determinaţia indicată cuprinde toate exemplele tocmai citate de fenomene psihice şi cuprinde, în genere, toate fenomenele care aparţin acestui domeniu.

Este un semn al stării de imaturitate în care se află psihologia că aproape nu poate fi enunţată nici *o* propoziţie despre fenomenele psihice [113] care să nu fie contestată de cineva. Totuşi, cel puţin în privinţa celor tocmai susţinute, anume că reprezentările sunt fundamentul celorlalte acte psihice, cea mai mare parte a psihologilor sunt de acord cu noi. Astfel, Herbart afirmă cu totul corect: „Ori de câte ori simţim ceva, fie şi un divers extrem de poliform şi confuz, ceva este prezent în conştiinţă ca un obiect reprezentat, astfel încât această reprezentare determinată este inclusă în acest sentiment determinat. Şi, ori de câte ori dorim, avem, de asemenea, în gândire ceea ce dorim."[1]

Herbart merge însă apoi şi mai departe. În toate celelalte fenomene el nu vede nimic altceva decât anumite stări ale reprezentărilor care sunt derivabile din reprezentări, o părere contestată în mod repetat îndeosebi de către Lotze, şi asta cu motive bine întemeiate. Printre alţii, în perioada mai recentă i s-a opus *J.B. Meyer,* în cadrul unei explicaţii mai ample a psihologiei kantiene oferite în expunerea sa. El însă nu s-a mulţumit doar să respingă ideea că sentimentele şi dorinţele ar putea fi derivate din reprezentări, ci a susţinut, în plus, că fenomenele de acest gen ar putea să existe şi fără orice

---

[1] Herbart, *Psych. als Wissensch.*, Th. II. Abschn. I. Kap. 1. §103. *Cf.* şi Drobisch, *Empir. Psychol*. p. 38 şi 348, ca şi alţi autori din şcoala lui Herbart.

reprezentare.[1] Ba chiar crede că animalele inferioare au numai sentimente şi dorinţe, nu însă şi reprezentări, şi că, de asemenea, şi viaţa animalelor superioare şi a omului începe cu simple sentimente şi dorinţe, în timp ce reprezentarea survine abia la un stadiu avansat al dezvoltării.[2] Prin aceasta, şi el pare să intre în conflict cu afirmaţia noastră.

[114] Totuşi, dacă nu mă înşel, contradicţia e mai mult aparentă decât reală. Din mai multe dintre afirmaţiile sale îmi pare să rezulte că Meyer defineşte conceptul de reprezentare mai strâmt decât noi, în timp ce extinde în aceeaşi măsură pe cel al sentimentului. „Reprezentarea – afirmă el – apare abia acolo unde schimbarea simţită a stării proprii poate fi considerată drept consecinţă a unei excitaţii exterioare, chiar dacă aceasta se manifestă mai întâi în căutarea vizuală sau tactilă desfăşurată inconştient a unui obiect exterior." Dacă Meyer ar fi înţeles prin reprezentare acelaşi lucru ca şi noi, atunci i-ar fi fost imposibil să vorbească astfel. El ar fi înţeles atunci că o stare precum cea descrisă de el ca început al reprezentării ar conţine deja un mare număr de reprezentări, de pildă de reprezentări ale succesiunii temporale, ale vecinătăţii spaţiale şi ale cauzei şi efectului. Dacă toate acestea trebuie să fie deja prezente în suflet pentru a se forma o reprezentare în sensul lui Meyer, atunci este, desigur, clar că ea nu poate fi fundamentul oricărui alt fenomen psihic. Însă acel „a fi prezent" al fiecăruia dintre lucrurile menţionate considerate în mod separat este tocmai un „a fi reprezentat" în sensul nostru. Iar acest fapt are loc pretutindeni unde apare ceva în conştiinţă, fie că este iubit, urât sau considerat indiferent, fie că este acceptat, respins sau, în condiţiile

[1] J.B. Meyer, *Kants Psychologie*, Berlin, 1870, p. 92 şi urm.
[2] *Ibid*., p. 92 şi urm.

unei depline suspendări a judecăţii, nu pot să mă exprim mai bine decât spunând că în toate aceste cazuri <ceva> este reprezentat. Aşa cum întrebuinţăm noi cuvântul „a reprezenta", expresia „a fi reprezentat" este echivalentă cu „a apărea".

Că o reprezentare în acest sens este presupusă de orice sentiment, chiar şi de cele mai jos situate, precum sentimentele de plăcere şi neplăcere (*Gefühle der Lust und Unlust*), o recunoaşte J.B. Meyer însuşi, deşi, abătându-se de la terminologia noastră, el nu o numeşte reprezentare (*Vorstellen*), ci deja [115] simţire (*Fühlen*). Cel puţin asta îmi pare să rezulte din următoarele cuvinte: „Între non-simţire (*nicht-Empfinden*) şi simţire nu există nici un termen mediu... Acum cea mai simplă formă a senzaţiei nu are nevoie să fie mai mult decât o simplă *simţire* a *schimbării* propriului corp sau a unei părţi a lui, survenite ca urmare a unei excitări oarecare. Fiinţele dotate cu asemenea senzaţii ar avea atunci numai un *sentiment al propriilor stări. De acest sentiment vital* al proceselor desfăşurate sub propria piele ar putea fi legată nemijlocit o excitabilitate diferită a sufletului în raport cu schimbările care-l stimulează sau prejudiciază, chiar dacă această *nouă excitabilitate* nu ar putea fi dedusă în mod simplu din acel sentiment; un asemenea suflet ar putea să aibă, *pe lângă senzaţii, sentimente ale plăcerii şi neplăcerii*... Un suflet astfel alcătuit nu ar poseda nici o reprezentare..."[1]

---

[1] *Ibid*., p. 92. J.B. Meyer pare să conceapă senzaţia la fel ca Ueberweg în a sa *Logik* I, §36, ediţia a doua, p. 64: „Percepţia se deosebeşte de simpla senzaţie prin aceea că în ultima conştiinţa este ataşată numai stării subiective, pe când în percepţie ea este orientată spre un element care este perceput şi care, de aceea, ...se opune actului percepţiei drept altceva şi drept ceva obiectiv." Chiar dacă această teză a lui Ueberweg despre senzaţie în comparaţie

Se observă, poate, aici că ceea ce, după noi, merită în exclusivitate numele de sentiment apare şi la J.B. Meyer ca un al doilea <fenomen> după primul conceput în sensul reprezentării aşa cum o caracterizăm noi şi care formează premisa indispensabilă pentru cel de-al doilea. Se pare deci că, dacă traducem concepţia lui Meyer în limbajul nostru, atunci contradicţia dispare de la sine.

[116] Probabil că la fel stau lucrurile şi cu alţi psihologi care se exprimă precum Meyer. Totuşi, se poate întâmpla ca în raport cu anumite specii de sentimente de plăcere şi neplăcere (*Lustgefühle*) cineva să fie, într-adevăr, de părere că ele nu se fundează pe reprezentări, nici chiar în sensul nostru. Nu se poate nega că această opinie nu ar avea ceva ademenitor în ea, ca, de pildă, în cazul senzaţiilor provocate prin tăiere sau arsură. Dacă cineva se taie sau se arde, el nu are de obicei nici o percepţie de sine stătătoare a contactului sau a căldurii, ci singura care pare a fi prezentă, şi într-un caz, şi în altul, este durerea.

Totuşi, şi aici este neîndoielnic că la baza sentimentului se află o reprezentare. În asemenea cazuri avem permanent reprezentarea unei determinaţii locale, pe care, de obicei, o descriem în relaţie cu una sau alta dintre părţile vizibile şi palpabile ale corpului nostru. Spunem „mă doare piciorul", „mă doare mâna", „mă doare această sau acea parte a corpului". Şi, astfel, în primul rând cei care consideră o asemenea reprezentare spaţiale ca pe ceva dat în mod originar prin chiar stimularea nervilor nu vor putea respinge ideea reprezentării concepută ca fundament al acestor sentimente.

---

cu percepţia ar fi corectă, simţirea ar include totuşi o reprezentare în sensul nostru. De ce nu considerăm această concepţie corectă, o să vedem mai târziu.

Şi nici alţi psihologi nu se vor putea sustrage acestei presupuneri. Căci în noi nu este prezentă doar reprezentarea unei determinaţii locale, ci şi cea a unei anumite calităţi sensibile analoge culorii, sunetului şi altor aşa-numite calităţi sensibile, adică a unei calităţi care aparţine fenomenelor fizice şi care poate fi distinsă de sentimentele ce o însoţesc. Dacă auzim un sunet plăcut sau unul ascuţit, unul armonios sau unul strident, nimănui nu-i va trece prin cap să identifice sunetul cu sentimentul de plăcere sau neplăcere care-l însoţeşte. [117] Dar şi atunci când prin tăiere, ardere sau gâdilare este trezit în noi un sentiment de durere sau de plăcere, noi trebuie să distingem în acelaşi mod fenomenul fizic, care apare ca obiect al percepţiei exterioare, şi fenomenul psihic al sentimentului care-i însoţeşte apariţia, deşi un observator superficial ar fi înclinat mai degrabă spre confundarea lor.

Motivul principal care favorizează confuzia este, probabil, următorul: senzaţiile noastre sunt, după cum se ştie, mijlocite de aşa-numiţii nervi sensibili. Mai înainte se credea că fiecare dintre genurile calităţilor sensibile, precum culoarea, sunetul etc. este transmis exclusiv prin anumiţi nervi. În schimb, în perioada mai recentă fiziologia înclină tot mai mult spre teza opusă.[1] Mai precis, ea susţine aproape unanim că stimulaţi într-un alt mod nervii pentru senzaţiile tactile produc senzaţiile de căldură şi rece, după cum, iarăşi, stimulaţi diferit produc în noi aşa-numitele senzaţii de plăcere şi neplăcere. Într-adevăr, în măsura în care un fenomen sensibil caracteristic ultimului gen menţionat poate fi provocat în noi prin intermediul aceloraşi nervi, există ceva asemănător pentru toţi nervii. Dacă ei sunt excitaţi foarte tare, atunci vor produce cu toţii fenomene dureroase, care

[1] *Cf.* îndeosebi Wundt, *Physiol. Psychol.*, p. 345 şi urm.

nu se vor deosebi între ele conform speciilor lor.[1] Dacă un nerv mijloceşte genuri diferite de senzaţii, atunci se poate întâmpla adesea ca el să mijlocească mai multe simultan, precum, de pildă, privitul unei lumini electrice are drept consecinţă o apariţie „frumoasă", adică plăcută pentru noi, a culorii, şi, simultan cu ea, şi un fenomen dureros dintr-un alt gen. Nervii simţului tactil mediază adesea o aşa-numită [118] senzaţie de atingere, o senzaţie de cald sau rece şi o aşa-numită senzaţie de plăcere şi neplăcere. Se observă acum că, dacă mai multe fenomene senzoriale apar în mod simultan, atunci ele sunt considerate nu o dată ca *unul*. Faptul a fost demonstrat în mod frapant cu privire la senzaţiile olfactive şi gustative. Este clar că toate deosebirile care, în mod obişnuit, erau considerate ca deosebiri ale gustului, sunt în realitate numai deosebiri ale fenomenelor olfactive apărute în acelaşi timp cu ele. La fel, când savurăm o mâncare caldă sau rece credem adesea că avem de-a face cu deosebiri ale gustului, când, de fapt, sunt numai deosebiri ale fenomenelor de temperatură. De aceea nu trebuie să ne mire că nu distingem întotdeauna exact ce este un fenomen al senzaţiei termice de ce este unul al senzaţiei tactile. Ba chiar poate că nu le-am distinge deloc dacă, în mod obişnuit, nu ar apărea independent unul de altul. Dacă o să considerăm acum senzaţiile de natură afectivă (*Gefühlsempfindungen*), vom găsi, dimpotrivă, că de cele mai multe ori fenomenele specifice lor sunt legate de senzaţii dintr-o altă clasă, care se estompează complet doar în cazul unei excitări foarte puternice. Pe această cale se explică foarte bine de ce ne înşelăm în privinţa apariţiei unui anumit gen de calităţi sensibile şi de ce credem că avem o unică senzaţie în loc de două. Întrucât

[1] *Cf. infra*, cartea a doua, cap. 3 §6.

reprezentarea care apare este însoţită de un afect foarte intens în raport cu ea, incomparabil mai intens decât cel care urmase primei specii a calităţii sensibile, acest fenomen psihic al sentimentului este considerat ca fiind singurul nou-dobândit. Şi, dacă apoi dispare cu totul prima specie a calităţii sensibile, atunci se crede că nu posedăm decât un sentiment, fără reprezentarea unui fenomen fizic care-i stă la bază.

[119] Un alt motiv care favorizează eroarea este că sentimentul care însoţeşte calitatea sensibilă şi calitatea însăşi nu poartă două nume distincte. În cazul de faţă, fenomenul fizic care apare o dată cu senzaţia de durere este numit el însuşi durere. Nu se spune că simt acest sau acel fenomen cu durere în picior, ci spunem că simt durere în picior. Avem de-a face aici cu o ambiguitate aidoma celor pe care le întâlnim adesea în alte contexte unde lucrurile stau într-o strânsă legătură unele cu altele. Noi numim sănătos corpul şi, prin raport cu el, aerul, mâncarea, culoarea feţei şi altele asemenea lor, dar, evident, într-un alt sens. În cazul nostru, în acord cu sentimentul de plăcere şi neplăcere care o însoţeşte, însăşi apariţia unui fenomen fizic este numită plăcere, sensul fiind şi aici unul modificat. Este ca şi când am spune că un sunet armonios este o plăcere pentru noi întrucât simţim un sentiment de plăcere la apariţia lui; sau, de asemenea, ca şi când am spune că pierderea unui prieten este pentru noi o mare mâhnire. Experienţa arată că ambiguitatea constituie unul dintre principalele obstacole în calea recunoaşterii diferenţelor. De cele mai multe ori, ea se manifestă aşa îndeosebi acolo unde pericolul unei erori era deja prezent în şi pentru sine, iar transferul numelui <de la un fenomen la altul> era el însuşi rezultatul unei confuzii. De aceea s-au înşelat atâţia psihologi, iar multe dintre

erorile lor ulterioare au fost legate de acest lucru. Unii au ajuns la concluzia falsă că subiectul care simte trebuie să fie prezent în acel loc al membrului rănit în care percepţia localizează un fenomen dureros. Căci, identificând fenomenul cu afectul de durere care-l însoţeşte, l-au considerat ca pe un fenomen psihic, iar nu fizic. Şi tocmai din acest motiv au crezut că percepţia lui în membrul rănit este una interioară, deci evidentă şi sigură.[1] [120] Dar teza lor contrazice faptul că aceleaşi fenomene apar deseori în acelaşi mod, şi după amputarea membrului. Din acest motiv alţii argumentează mai degrabă pe dos, sceptic, contra evidenţei percepţiei interioare. Totul se rezolvă dacă învăţăm să deosebim *între* durere în sensul în care numele desemnează starea aparentă a unei părţi a corpului nostru şi între sentimentul de durere care se leagă de senzaţia corespunzătoare. Cel care realizează aceasta nu o să mai fie înclinat să susţină că sentimentului durerii fizice simţite în cazul unei răni nu i-ar sta nici o reprezentare la bază.

Prin urmare, putem considera ca pe o determinaţie indubitabil corectă a fenomenelor fizice faptul că fie sunt reprezentări, fie se bazează pe reprezentări ca pe fundamentul lor (în sensul lămurit). Astfel am dobândit în raport cu conceptul fenomenului psihic o a doua explicaţie, care presupune mai puţine elemente decât prima. Totuşi, ea nu este complet unitară, întrucât ne prezintă fenomenele psihice ca fiind mai degrabă separate în două grupe.

---

[1] Aceasta este teza iezuitului Tongiorgi, susţinută în manualul său de filosofie atât de răspândit.

§4. Definirea fenomenelor psihice prin lipsa întinderii şi obiecţiile ridicate contra acestei definiţii

De asemenea, s-a încercat conceperea în mod negativ a unei definiţii complet unitare care să caracterizeze toate fenomenele psihice în raport cu cele fizice. Toate fenomenele fizice, s-a spus, prezintă întindere şi determinare locală, fie că este vorba de fenomene ale vederii sau ale altui simţ, fie că este vorba de plăsmuiri ale imaginaţiei care ne înfăţişează obiecte asemănătoare celor sensibile. Despre fenomenele psihice este valabilă în schimb teza opusă: gândirea, voinţa etc. apar ca lipsite de întindere şi de poziţie spaţială.

[121] Conform cu aceasta, am putea să caracterizăm uşor şi exact fenomenele fizice în raport cu cele psihice spunând că primele ar fi acelea care ne apar ca întinse şi spaţiale; de asemenea, şi cele psihice ar putea fi caracterizate prin raport cu ele, cu aceeaşi exactitate, spunând că sunt acele fenomene care nu prezintă întindere şi determinare locală. În favoarea unei asemenea distincţii ar putea fi invocaţi Descartes, Spinoza şi, îndeosebi, Kant, care a declarat spaţiul drept o formă a simţului extern.

La aceeaşi definiţie recurge din nou A. Bain: „Domeniul obiectului sau lumea obiectivă (exterioară) – afirmă el – este precis circumscrisă printr-*o* caracteristică, întinderea. Lumii experienţei subiective (lumii interioare) îi lipseşte această particularitate. Se spune despre un copac sau despre un pârâu că sunt întinse. O plăcere nu are nici lungime, nici lăţime, nici grosime; ea nu este în nici o privinţă un lucru întins. Un gând sau vreo idee se pot referi la mărimi spaţiale, dar nu se poate spune că ar avea vreo întindere în ele însele. Şi la fel de puţin putem spune că un act de voinţă, o dorinţă sau o credinţă ar umple vreun spaţiu în vreo direcţie sau alta. De aceea, despre tot ceea ce cade în domeniul

subiectului se vorbeşte ca despre ceea ce este neîntins. Deci dacă se întrebuinţează, aşa cum se întâmplă de obicei, numele «spirit» pentru ansamblul experienţei interioare, atunci putem să-l definim negativ printr-un singur fapt – prin lipsa de întindere."[1]

Astfel se pare că am aflat, cel puţin în mod negativ, o determinaţie unitară pentru ansamblul fenomenelor psihice.

[122] Dar nici în această problemă psihologii nu sunt de acord; şi aici auzim adesea cum întinderea şi lipsa de întindere sunt respinse, din raţiuni opuse, ca note care deosebesc fenomenele fizice de cele psihice.

Mulţi declară această determinaţie ca falsă întrucât nu doar fenomenele psihice, ci şi unele dintre cele fizice apar ca lipsite de întindere. Astfel, un mare număr de psihologi deloc neînsemnaţi susţin că fenomenele anumitor – sau ale tuturor – simţurilor apar originar ca libere de orice întindere şi determinaţie spaţială. Teza este general acceptată îndeosebi în raport cu sunetele şi cu fenomenele mirosului. După Berkeley, acelaşi lucru e valabil pentru culoare, după Platner – pentru fenomenele simţului tactil, după Herbart şi Lotze, ca şi după Hartley, Brown, după ambii Mill, după H. Spencer ş.a., faptul este valabil pentru fenomenele tuturor simţurilor exterioare. Fireşte, toate acestea ne apar nouă ca şi când fenomenele pe care ni le prezintă simţurile exterioare, îndeosebi vederea şi simţul tactil, ar fi în totalitate întinse spaţial. Se spune însă că acest lucru provine din aceea că noi legăm aceste fenomene de reprezentările spaţiale dezvoltate treptat pe baza experienţei anterioare; în mod originar fără determinaţie locală, ele sunt localizate de noi mai târziu. Dacă numai acesta ar fi realmente modul în care

[1] A. Bain, *Mental Science*, Introd. cap. I.

fenomenele fizice dobândesc determinaţie locală, atunci, evident, pe baza acestei caracteristici nu am mai putea separa cele două domenii, şi aceasta cu atât mai puţin cu cât şi fenomenele psihice sunt localizate de noi într-un asemenea mod, ca, de pildă, atunci când situăm fenomenul de furie în leul întărâtat sau când plasăm propriile noastre gânduri în spaţiul umplut de noi.

Aceasta ar fi deci o modalitate în care determinaţia în discuţie trebuie contestată din punctul de vedere al unui mare număr [123] de psihologi. În fond, şi Bain, care ar părea că reprezintă concepţia criticată, trebuie socotit printre aceşti gânditori; căci el urmează în întregime orientarea lui Hartley. Acesta este şi motivul pentru care a putut să vorbească aşa cum a vorbit, căci el (deşi nu pe deplin consecvent) nu consideră fenomenele simţurilor exterioare luate în şi pentru sine ca fenomene fizice.[1]

Alţii, după cum am spus, resping determinaţia menţionată din motive opuse. Nu atât afirmaţia că toate fenomenele fizice apar ca întinse este cea care îi scandalizează, cât mai degrabă ideea că toate fenomenele psihice sunt lipsite de întindere; după ei, şi anumite fenomene psihice apar ca întinse. Aristotel pare să fi fost de această părere atunci când, în primul capitol din tratatul său despre simţire şi despre obiectul sensibil, consideră ideea că percepţia senzorială este actul unui organ corporal ca pe o idee evidentă în mod nemijlocit, fără o demonstraţie prealabilă.[2] Psihologi şi fiziologi mai recenţi se exprimă uneori asemănător în privinţa anumitor afecte. Ei vorbesc de un sentiment de plăcere şi

---

[1] *Cf. supra,* nota de la p. 24.

[2] *De sens et sens*. 1. p. 436, b, 7. *Cf.* de asemenea ceea ce spune el despre afecte, îndeosebi despre frică, în *De anim*. I. 1. p. 403, a, 16.

neplăcere care apare în organele exterioare, uneori chiar după amputarea membrului; şi totuşi sentimentul, ca şi percepţia, este un fenomen psihic. La fel, alţii susţin că şi dorinţele simţurilor apar localizate; afirmaţiile lor se potrivesc foarte bine cu spusele poeţilor, care nu se referă însă la gândire, ci la încântarea şi dorul care pătrund inima şi corpul în întregimea lui.

Vedem deci că deosebirea indicată este atacată atât în privinţa fenomenelor fizice, cât şi a celor psihice. Poate că [124] ambele critici sunt la fel de neîntemeiate.[1] Însă, în orice caz, în raport cu fenomenele psihice este de dorit o altă determinaţie comună: căci, mai întâi, disputa în legătură cu faptul dacă anumite fenomene psihice sau fizice apar ca întinse sau nu arată că nota folosită pentru a le distinge nu este suficientă; şi, în al doilea rând, în raport cu fenomenele psihice această notă e numai negativă.

§5. Caracteristică pentru fenomenele psihice este relaţia cu un obiect

Ce notă pozitivă vom putea indica acum? Sau, poate, nu există nici o determinare pozitivă care să fie valabilă pentru toate fenomenele psihice? A. Bain crede că nu există de fapt nici una.[2] Totuşi, încă din antichitate cei care s-au ocupat cu psihologia au atras atenţia asupra unei analogii

---

[1] Afirmaţia că şi fenomenele psihice apar ca întinse se bazează, evident, pe o confuzie a fenomenelor fizice şi psihice asemănătoare aceleia de care ne-am convins mai sus, atunci când am demonstrat că reprezentarea constituie fundamentul necesar şi în raport cu afectele senzoriale (*sinnliche Gefühle*).

[2] *The Senses and the Intellect.*, Introd.

şi înrudiri speciale care există între toate fenomenele psihice şi care este absentă în cazul celor fizice.

Orice fenomen psihic este caracterizat prin ceea ce scolasticii Evului Mediu numeau inexistenţa intenţională sau poate mentală[1] a unui obiect şi prin ceea ce noi am numi, deşi nu cu expresii complet clare, relaţia (*die Beziehung*) cu un conţinut, orientarea *(die Richtung)* spre un obiect (prin care [125] aici nu trebuie înţeleasă o realitate) sau obiectualitatea (*Gegenständlichkeit*) imanentă. Fiecare fenomen psihic conţine în sine ceva ca obiect, deşi nu fiecare în acelaşi mod. În reprezentare este ceva reprezentat, în judecată este ceva acceptat *(anerkannt)* sau respins, în iubire, iubit, în ură, urât, în dorinţă este ceva dorit.[2]

---

[1] Ei întrebuinţau de asemenea expresia „a fi obiectual (obiectiv) în ceva" (*gegenständlich (objektive) în etwas sein*), expresie pe care, dacă am folosi-o acum, ar putea fi înţeleasă în sens contrar, ca desemnare a unei existenţe reale aflate în afara spiritului. Totuşi expresia „a fi imanent obiectual" (*immanent gegenständlich sein*), utilizată uneori în sens asemănător, aminteşte de expresia tocmai menţionată, iar termenul „imanent" exclude, evident, neînţelegerile de care ne temeam.

[2] Încă Aristotel a pus în discuţie această imanenţă psihică (*psychischen Einwohnung*). În cărţile sale despre suflet el afirma: ceea ce este simţit ca atare (*das Empfundene als Empfundene*) este în cel care simte; simţul primeşte ceea ce este simţit, dar fără materia acestuia; ceea ce este gândit este în intelectul care gândeşte. La Philon găsim, de asemenea, teoria existenţei şi a inexistenţei mentale. Însă faptul că a confundat această existenţă cu existenţa în sens propriu l-a condus la o teorie contradictorie a logosului şi a ideilor. La fel, neoplatonicienii. Augustin atinge aceeaşi problemă în teoria sa despre *verbum mentis* şi originile (*Ausgänge*) sale interioare. Similar, Anselm cu renumitul său argument ontologic; iar faptul că el a considerat existenţa mentală ca pe una reală a fost

Această inexistenţă intenţională este caracteristică exclusiv fenomenelor psihice. Nici un fenomen fizic nu prezintă ceva asemănător. Şi astfel putem defini fenomenele psihice spunând că sunt acele fenomene care conţin intenţional în sine un obiect. Dar şi în această problemă ne izbim de conflicte şi de contradicţii. Îndeosebi Hamilton a fost cel care a respins această caracteristică pentru o întreagă clasă de fenomene psihice [126], anume pentru acelea pe care el le numeşte sentimente *(feelings)*, pentru fenomenele de plăcere şi durere în întreaga lor diversitate şi ierarhie. În ceea ce priveşte fenomenele gândirii şi ale dorinţei, el este de acord cu noi. Evident, nu există nici un act al gândirii fără un obiect gândit, după cum nu există nici o dorinţă fără un obiect dorit. „Dimpotrivă, în fenomenele sentimentului – afirmă el – în fenomenele de plăcere şi durere, conştiinţa nu separă de sine impresia sau starea psihică, nu o consideră pentru ea însăşi (în mod separat), ci este, ca să zicem aşa, *contopită cu ea (in Eins mit ihm verschmolzen)*. De aceea particularitatea sentimentului constă în faptul că în el nu este nimic altceva decât ceea ce este subiectiv subiectiv (*subjektively subjektive*); aici nu se află vreun obiect diferit de sine (*Selbst*), nici vreo obiectivare a sinelui."[1] În primul caz ar fi prezent, conform

---

apreciat de anumiţi interpreţi ca bază a paralogismului său (*comp.* Ueberweg, *Gesch. der Phil.* II). Toma de Aquino susţine că obiectul gândirii este intenţional în cel care gândeşte, obiectul iubirii, în cel care iubeşte, iar cel al dorinţei, în cel care doreşte şi utilizează aceste teze în scopuri teologice. El consideră imanenţa (*Einwohnung*) Sf. Duh, de care vorbeşte Sfânta Scriptură, ca pe o imanenţă intenţională prin iubire. Iar în imanenţa intenţională specifică gândirii şi iubirii Toma caută să găsească *ad intra* o anumită analogie cu secretul Trinităţii şi cu relevarea *(Hervorgang)* Cuvântului şi Sfântului Duh.

[1] *Lect. on Metaph.* I, p. 432.

expresiei lui Hamilton, ceva „obiectiv", în al doilea – ceva „obiectiv subiectiv" (*objektivisch subjektiv*), ca în cazul cunoaşterii de sine, al cărei obiect este numit, din această cauză, subiect-obiect; prin faptul că Hamilton respinge ambele posibilităţi în ceea ce priveşte sentimentul, el contestă în cel mai hotărât mod valabilitatea oricărei inexistenţe mentale în raport cu acesta.

Totuşi, cele spuse de Hamilton nu sunt în genere corecte. Anumite sentimente se raportează în mod indiscutabil la obiecte. Limba însăşi indică acest fapt prin expresiile pe care le foloseşte. Într-adevăr, spunem că ne bucurăm de ceva sau că suntem îndureraţi sau trişti din cauza a ceva. Şi iarăşi spunem: „asta mă bucură", „asta mă doare", „îmi pare rău de asta" ş.a.m.d. Bucuria şi tristeţea, ca şi afirmaţia şi negaţia, dragostea şi ura, dorinţa şi repulsia *(Fliehen),* presupun în mod evident o reprezentare şi se raportează la ceea ce este reprezentat în ea.

[127] Cineva ar putea fi înclinat să fie de acord cu Hamilton îndeosebi în *acele* cazuri în care, după cum am văzut mai înainte, se cade cel mai uşor pradă erorii de a considera că sentimentele nu presupun ca fundament nici o reprezentare; de pildă în cazul durerilor provocate prin tăiere sau arsură. Însă, după cum am văzut, cauza acestei erori nu este alta decât caracterul extrem de tentant al acestei false presupuneri. De altfel, însuşi Hamilton recunoaşte împreună cu noi faptul că reprezentările formează fără excepţie – deci şi în acest caz – fundamentul sentimentelor. De aceea, pare cu atât mai frapantă respingerea de către el a unui obiect propriu sentimentelor.

Ceva poate fi totuşi admis aici. Obiectul la care se raportează un sentiment nu este întotdeauna un obiect exterior. De pildă, atunci când percep un sunet plăcut, plăcerea pe care o simt nu este propriu-zis plăcere a

sunetului, ci a auzirii lui. S-ar putea chiar spune – şi nu fără temei – că, într-un anumit mod, ea se raportează chiar la ea însăşi, şi că acesta este motivul pentru care se petrece într-o măsură mai mare sau mai mică ceea ce a descris Hamilton, anume „fuzionarea" (*in Eins verschmolzen*) subiectului cu obiectul. Dar acest fapt nu este ceva care să nu fie valabil în acelaşi mod la anumite fenomene ale reprezentării şi cunoaşterii, aşa cum o să vedem în cercetarea despre conştiinţa interioară. Şi în cazul lor rămâne valabilă o inexistenţă mentală, un subiect-obiect, pentru a vorbi ca Hamilton, fapt care îşi păstrează valabilitatea şi în raport cu sentimentele menţionate. Hamilton nu are dreptate atunci când afirmă că în cazul lor totul este „subiectiv subiectiv" – o expresie care, în fapt, se contrazice pe sine însăşi, căci, acolo unde nu mai putem vorbi de *obiect*, nu mai poate fi vorba nici de *subiect*. De asemenea, când Hamilton vorbeşte de fuzionarea (*in-Eins-verschmelzen*) sentimentului cu impresia psihică, el depune mărturie, dacă e să cercetăm mai îndeaproape, chiar împotriva propriei teze. Orice fuzionare este o reunire a mai multora; prin urmare, expresia figurativă care urma să descrie intuitiv [128] caracteristica sentimentului trimite permanent la o anumită dualitate (*Zweiheit*) în unitate.

§6. Fenomenele psihice pot fi percepute numai prin conştiinţa interioară; în raport cu cele fizice este posibilă numai percepţia exterioară

O altă notă comună tuturor fenomenelor psihice este că ele sunt percepute numai în percepţia interioară, în timp ce pentru fenomenele fizice este posibilă numai percepţia exterioară. Această notă distinctivă o evidenţiază Hamilton.[1]

[1] *Ibid*.

Cineva ar putea să creadă că o asemenea determinare spune prea puţin, întrucât ar părea mai conform lucrurilor să procedăm invers şi să determinăm actul după obiect, aşadar să determinăm percepţia interioară, în opoziţie cu oricare altă percepţie, ca percepţie a fenomenelor psihice. Dar, abstracţie făcând de particularitatea obiectului ei, percepţia interioară are încă ceva care o caracterizează, anume acea evidenţă nemijlocită, indubitabilă, care, între toate tipurile de cunoaştere a obiectelor experienţei, îi revine numai ei. Dacă spunem deci că fenomenele psihice sunt acele fenomene sesizate prin percepţia interioară, atunci prin aceasta spunem că percepţia interioară este nemijlocit evidentă.

Ba chiar mai mult! Percepţia interioară nu este singura percepţie nemijlocit evidentă, ci ea este de fapt unica percepţie în sensul propriu al cuvântului.[1] Am văzut doar că fenomenele aşa-numitei percepţii exterioare nu pot fi demonstrate în nici un caz ca adevărate şi reale nici pe calea întemeierii nemijlocite; ba chiar [129] cel care le consideră drept ceea ce apar cade pradă erorii datorită conexiunii fenomenelor. Deci, riguros vorbind, aşa-numita percepţie exterioară nu este o percepţie; şi, deci, fenomenele psihice pot fi desemnate drept singurele fenomene în privinţa cărora este exclusiv posibilă o percepţie în sensul propriu al cuvântului.

Şi această definiţie caracterizează fenomenele psihice în mod suficient. Nu însă ca şi când aceste fenomene ar fi perceptibile interior pentru oricine şi, din acest motiv, cele care nu pot fi percepute de cineva ar trebui considerate ca

---

[1] Literal, verbul „wahrnehmen" înseamnă a lua, a considera <ca> adevărat (n.t.).

fenomene fizice; mai degrabă este evident, şi a fost subliniat de noi anterior în mod expres, că nici un fenomen psihic nu poate fi perceput decât de un singur individ; însă am văzut atunci, de asemenea, că în orice fiinţă psihică umană deplin dezvoltată se găseşte reprezentat fiecare gen de fenomene psihice, motiv pentru care trimiterea la fenomenele care constituie domeniul percepţiei interioare serveşte în mod suficient scopului nostru.

§7. Fenomenele fizice pot exista numai fenomenal, cele psihice – şi în realitate

Am afirmat că fenomenele psihice sunt singurele în raport cu care este posibilă o percepţie în sensul propriu al cuvântului. Am putea spune la fel de bine că sunt singurele fenomene cărora, în afara existenţei intenţionale, le revine şi o existenţă reală. Cunoaşterea, bucuria, dorinţa există în mod real; culoarea, sunetul, căldura există numai fenomenal şi intenţional.

Există filosofi care au mers atât de departe încât au susţinut că este evident prin sine însuşi că unui fenomen de genul celui numit de noi fenomen fizic nu *poate* să-i corespundă nici o realitate. Ei susţin că cel care afirmă acest lucru şi atribuie fenomenului fizic o altă existenţă decât una mentală afirmă ceva [130] contradictoriu. De pildă, A. Bain afirmă că s-a încercat explicarea fenomenelor percepţiei exterioare recurgându-se la supoziţia unei lumi fizice „care există mai întâi fără a fi percepută şi ajunge mai apoi la percepţie prin acţiune asupra spiritului". „Această concepţie – afirmă el – conţine o contradicţie. Teza dominantă este că un copac este ceva în sine însuşi, independent de orice percepţie, că prin lumina pe care o emite produce o impresie spiritului nostru şi ajunge astfel să fie perceput; astfel încât

percepţia este un efect, iar copacul neperceput (existent în afara percepţiei F. B.) este cauza. Dar copacul este cunoscut numai prin percepţie; ceea ce ar putea fi el înainte de percepţie şi independent de ea nu putem spune; noi putem să ne gândim la el în calitate de copac perceput, iar nu neperceput. Supoziţia menţionată conţine deci o contradicţie evidentă; se cere de la noi în acelaşi timp să percepem şi să nu percepem copacul. Noi avem experienţa senzaţiei tactile a fierului, dar nu e posibil să avem experienţa acestei senzaţii independent de senzaţie."[1]

Trebuie să mărturisesc că nu sunt în stare să mă conving de corectitudinea acestei argumentaţii. Este sigur că o culoare ne apare numai atunci când o reprezentăm; totuşi de aici nu se poate deduce că o culoare nu poate exista fără a fi reprezentată. Numai dacă a fi reprezentat ar fi conţinut în culoarea însăşi ca un moment al ei, aşa cum este, de pildă, conţinută o anumită calitate sau intensitate, numai atunci o culoare nereprezentată ar însemna o contradicţie, căci un întreg fără una dintre părţile sale este, într-adevăr, o contradicţie. Însă, evident, [131] nu acesta este cazul. Altminteri ar fi de-a dreptul de neînţeles nu atât cum a luat naştere credinţa în existenţa reală a fenomenelor fizice în afara reprezentării noastre, cât cum a ajuns ea să fie general acceptată, cum s-a menţinut atât de tenace şi cum a fost împărtăşită mult timp chiar de gânditori de primul rang. – Dacă ar fi corect ceea ce spune Bain: „noi putem să ne gândim la el în calitate de copac perceput, iar nu neperceput. Supoziţia menţionată conţine deci o contradicţie evidentă", atunci concluziile sale ulterioare nu ar mai putea fi contrazise. Dar tocmai acest lucru nu poate fi acceptat. Bain îşi lămureşte enunţul

[1] *Mental Science*, ediţia a treia, p. 198.

observând: „se cere de la noi în acelaşi timp să percepem şi să nu percepem copacul.“ Dar nu este adevărat că se cere acest lucru, căci, mai întâi, nu orice gândire este o percepţie şi, apoi, chiar dacă ar fi aşa, atunci ar urma că cineva poate să se gândească numai la copacii percepuţi de el, nu însă la copaci *ca percepuţi <doar> de el*.[1] A gusta o bucată de zahăr albă nu înseamnă a gusta o bucată de zahăr *ca albă*. Caracterul eronat al concluziei apare clar dacă o aplicăm fenomenelor psihice. Dacă cineva ar spune: „Nu pot să mă gândesc la un fenomen psihic fără să mă gândesc la el; deci nu pot să mă gândesc la fenomenul psihic decât ca fenomen gândit doar de mine; deci nu există fenomene psihice în afara gândirii mele“, atunci acesta ar fi un raţionament la fel de greşit ca şi acela de care se serveşte Bain. Totuşi, nici chiar Bain nu o să respingă ideea că viaţa sa psihică individuală nu este singura căreia îi revine existenţă reală. Când el adaugă: „noi avem experienţa senzaţiei tactile a fierului, dar nu e posibil să avem experienţa acestei senzaţii independent de senzaţie“, [132] el întrebuinţează expresia „senzaţie tactilă“ mai întâi în mod clar în sensul de obiect simţit, apoi în sensul de act al simţirii. Acestea sunt concepte diferite, chiar dacă numele este acelaşi. Şi deci numai acela care s-ar lăsa înşelat de echivocul expresiei ar putea accepta concesia cerută de Bain evidenţei nemijlocite.

Nu este deci corect că presupunerea existenţei reale, în afara spiritului, a unui fenomen fizic aidoma celor care sunt prezente intenţional în noi ar include o contradicţie, numai că, dacă sunt comparate unele cu altele, apar conflicte care demonstrează clar că aici existenţei intenţionale nu-i corespunde nici o existenţă reală. Şi dacă acest fapt este valabil

[1] La copaci ca obiecte imanente percepţiei cuiva (n.t.).

mai întâi atât cât se întinde experienţa noastră, cred totuşi că nu vom greşi dacă vom contesta într-un mod cu totul general fenomenului fizic orice altă existenţă decât existenţa intenţională.

§8. Dacă şi în ce sens este corect că fenomenele psihice există permanent numai în succesiune, pe când cele fizice numai simultan

Încă o altă circumstanţă a fost considerată ca distinctivă pentru fenomenele psihice în raport cu cele fizice. Se spune că fenomenele psihice apar permanent unul după altul, în timp ce cele fizice apar mai multe simultan. Totuşi, teza nu a fost afirmată întotdeauna în unul şi acelaşi sens; şi nu orice sens legat de această afirmaţie se dovedeşte a fi în acord cu adevărul.

În perioada mai recentă, H. Spencer s-a pronunţat în această privinţă astfel: „Cele două mari clase de activităţi vitale pe care le abordează domeniile respective ale fiziologiei şi psihologiei sunt separate una de alta de o distanţă considerabilă prin faptul că, în timp ce una include atât schimbări simultane, cât şi succesive, cealaltă cuprinde numai mişcări succesive. Fenomenele care formează obiectul fiziologiei se prezintă ca o puzderie de serii diferite legate una cu alta. [133] În schimb, cele care formează obiectul psihologiei se înfăţişează numai ca o serie unică. O privire asupra multiplelor activităţi continue care constituie viaţa corpului în totalitatea ei dovedeşte imediat că ele sunt simultane, că digestia, circulaţia sângelui, respiraţia, excreţia, secreţia etc. se desfăşoară simultan şi în dependenţă reciprocă în toate numeroasele lor subdiviziuni. Iar cel mai scurt moment de autoobservaţie ne permite să recunoaştem clar că activităţile care constituie gândirea nu decurg simultan,

ci succesiv."[1] – H. Spencer abordează deci comparativ îndeosebi fenomenele fiziologice şi psihologice ale unuia şi aceluiaşi organism dotat cu viaţă psihică. Dacă nu ar fi făcut acest lucru, atunci ar fi trebuit să admită că şi între seriile de fenomene psihice <există> mai multe <care> se derulează simultan, pentru simplul fapt că în lume există mai mult decât o singură fiinţă vie dotată cu psihic. Dar, chiar şi în limitele fixate de el, afirmaţia sa nu este în genere adevărată. El însuşi este departe de a nu recunoaşte acest fapt, întrucât chiar el trimite imediat la acele specii de animale inferioare, de pildă la radiolari, la care într-un singur trup se desfăşoară o viaţă sufletească multiplă. Aici, crede el – lucru pe care alţii nu-l vor admite cu uşurinţă –, viaţa psihică se deosebeşte în mică măsură de cea fizică.[2] Şi el face încă şi alte concesii, astfel încât deosebirile indicate dintre fenomenele fiziologice şi cele psihice se estompează până la o deosebire mai mult sau mai puţină lipsită de conţinut. – Mai mult chiar! Dacă ne întrebăm ce înţelege Spencer prin fenomenele fiziologice, ale căror schimbări, în opoziţie cu cele psihice, urmează să aibă loc simultan, [134] atunci se pare că prin acest nume el nu desemnează fenomene fizice în sens propriu, ci cauzele lor necunoscute în sine, căci în ceea ce priveşte fenomenele fizice care apar în senzaţie pare incontestabil că ele nu se pot schimba simultan dacă senzaţiile <în care apar> nu suferă şi ele schimbări simultane. Este deci probabil că în acest mod nu se poate ajunge la o notă distinctivă a celor două clase.

Alţii au vrut să vadă o particularitate a vieţii sufleteşti în faptul că în conştiinţă nu ar putea fi sesizate niciodată

---

[1] *Principles of Psychol*., ediţia a doua, I. §177, p. 395.

[2] *Ibid*., p. 397.

mai multe obiecte, ci permanent numai *unul*. În acest scop ei au făcut apel la cazul curios al erorii în determinarea timpului care apare cu regularitate în cazul observaţiilor astronomice. Este vorba de faptul că, atunci când steaua observată se atinge cu firul <pendulului> în lunetă, oscilaţia simultană a pendulului nu este sesizată simultan <cu steaua observată>, ci mai devreme sau mai târziu.[1] Drept urmare, într-o serie simplă, fenomenele psihice ar urma numai unul după altul. – Însă generalizarea fără rezerve a ceea ce arată un asemenea caz de concentrare extremă a atenţiei este cu totul problematică. De altfel, H. Spencer afirmă: „Cred că uneori pot fi descoperite nu mai puţin de cinci serii succesive de modificări nervoase care ajung la conştiinţă în grade diferite, astfel încât nu putem numi pe nici una dintre ele ca fiind inconştientă. Când mergem este prezentă seria fenomenelor spaţiale; în anumite împrejurări ea poate fi însoţită de o serie de fenomene tactile; foarte des, în cazul meu cel puţin, este prezentă şi o serie de fenomene sonore care formează o melodie [135] sau o frântură a ei care mă urmăreşte; şi lor li se adaugă seria fenomenelor vizuale, toate subordonate conştiinţei dominante, formată printr-un flux al reflexiilor cu care se întretaie şi se întreţes."[2] Relatări asemănătoare întemeiate pe experienţa proprie ne oferă Hamilton, Cardaillac şi alţi psihologi. Presupunând însă că ar fi corect că toate cazurile de percepţie ar fi asemănătoare

---

[1] Comp. Bessel, *Astronom. Beobachtungen*, Abtl. VIII. Königsb. 1823, Einl. Struve, *Expédition chronométrique* etc. Petersb. 1844, p. 29.

[2] Spencer, *op. cit.*, p. 398. De asemenea, şi Drobisch afirma: „Este fapt că mai multe serii de reprezentări pot străbate în acelaşi timp conştiinţa, însă oarecum la niveluri diferite." *Empir. Psychol.*, p. 140.

celui al astronomilor, n-ar trebui să acceptăm cel puţin că adesea reprezentăm ceva şi, simultan, emitem o judecată despre el sau îl dorim? Am avea de-a face atunci cu o mulţime de fenomene psihice simultane. Ba chiar s-ar putea susţine cu argumente şi mai întemeiate teza opusă, că, poate, dintre fenomenele psihice sunt prezente adesea mai multe simultan, dintre cele fizice însă nu este niciodată prezent mai mult decât unul.

Aşadar, în ce sens se poate oare spune că fenomenele psihice apar numai câte unul, în timp ce cele fizice apar mai multe simultan? Se poate numai în măsura în care întreaga diversitate a fenomenelor psihice care-i apar cuiva în percepţia interioară îi apar întotdeauna ca o unitate, în timp ce despre toate fenomenele fizice sesizate de el simultan, prin aşa-zisa percepţie exterioară, nu este valabil acelaşi lucru. – Precum se întâmplă adesea în alte cazuri, şi aici unii confundă unitatea cu simplitatea şi susţin, de aceea, că se autopercep în conştiinţa interioară drept ceva simplu. Alţii, contestând pe drept simplitatea fenomenului, au respins în acelaşi timp şi unitatea lui. Dar, după cum primii nu au putut să rămână consecvenţi, ci, mai degrabă, de îndată ce începeau să-şi descrie viaţa interioară, menţionau [136] o varietate bogată de momente diferite, la fel nici ultimii nu s-au putut feri să depună involuntar mărturie pentru unitatea fenomenelor sufleteşti. Ei vorbesc, ca şi alţii, de un „eu", iar nu de un „noi", pe care-l desemnează când ca pe un „mănunchi" (*Bündel*) de reprezentări, când prin alte nume care caracterizează faptul de a fi legat într-o unitate intimă. Atunci când percepem simultan culoarea, sunetul, căldura, mirosul, nimic nu ne împiedică să atribuim pe fiecare dintre ele unui anumit lucru. În schimb, dacă ţinem seama de diversitatea actelor corespunzătoare ale senzaţiei: vederea,

auzul, simţirea căldurii, mirosul şi, simultan cu ele, voinţa, sentimentul şi reflecţia, ca şi percepţia interioară prin care luăm cunoştinţă de toate acestea, atunci suntem nevoiţi să le considerăm ca fenomene parţiale ale unui fenomen unitar care le conţine şi ca pe un lucru unitar. Temeiul acestei nevoi o să-l lămurim în detaliu mai târziu, când vom expune mai amănunţit şi alte aspecte importante implicate în temă. Căci problema atinsă de noi aici nu constă în nimic altceva decât în aşa-numita unitate a conştiinţei, una dintre cele mai grele de consecinţe, dar şi dintre cele mai contestate fapte ale psihologiei.

§9. Privire retrospectivă asupra definiţiilor ştiinţei fizice şi psihice

Să rezumăm, în final, rezultatul discuţiilor despre deosebirea dintre fenomenele psihice şi fizice. Mai întâi am ilustrat *prin exemple* caracterul specific al celor două clase. Am definit apoi fenomenele psihice ca *reprezentări* sau ca fenomene care se bazează *pe reprezentări* ca pe fundamentul lor; toate celelalte fenomene sunt fenomene fizice. Am discutat după aceea despre nota *întinderii*, considerată de psihologi drept caracteristică a tuturor fenomenelor fizice; <prin contrast> toate fenomenele psihice sunt lipsite de ea. [137] Teza nu a rămas însă necontestată, şi abia cercetările care vor urma vor putea decide în privinţa ei; însă faptul că fenomenele psihice considerate în ansamblu apar realmente ca lipsite de întindere poate fi stabilit încă de pe acum. Am luat cunoştinţă, după aceea, de *inexistenţa intenţională*, de relaţia la ceva ca obiect ca fiind caracteristica distinctivă a fenomenelor psihice; nici unul dintre fenomenele fizice nu prezintă ceva asemănător. Mai departe, am caracterizat fenomenele psihice drept *obiecte* exclusive ale *percepţiei*

interioare; din acest motiv <am afirmat că> doar ele sunt percepute cu evidenţă interioară; ba chiar doar ele sunt percepute în sensul riguros al cuvântului. De aceasta s-a legat determinaţia ulterioară, că numai ele sunt fenomenele cărora le revine şi *existenţă reală* în afara celei intenţionale. În cele din urmă am evidenţiat drept notă distinctivă faptul că, în ciuda diversităţii lor, fenomenele psihice percepute de cineva îi apar *permanent ca unitate*, în timp ce fenomenele fizice percepute de el simultan nu se prezintă toate în acelaşi mod ca fenomene parţiale ale unui fenomen unic.

Inexistenţa intenţională este, neîndoielnic, nota distinctivă care, dintre toate <cele enumerate>, caracterizează cel mai bine fenomenul psihic. Prin ea, ca şi prin celelalte caracteristici indicate, fenomenele psihice pot fi considerate de acum înainte ca fiind clar determinate în raport cu cele fizice.

Nu putem omite faptul că explicaţiile date fenomenelor psihice şi fizice pun în lumină mai clar definiţiile noastre anterioare ale conceptelor de ştiinţă psihică şi fizică; despre aceasta din urmă am susţinut că este ştiinţă a fenomenelor fizice, pe când despre cealaltă că este ştiinţă a fenomenelor psihice. [138] De acum înainte este uşor de recunoscut că ambele definiţii includ tacit anumite restricţii.

Faptul este valabil în primul rând despre definiţia ştiinţei naturii. Căci aceasta nu tratează despre toate fenomenele fizice: nu despre cele ale fanteziei, de pildă, ci numai despre acelea care apar în senzaţii. De asemenea, şi pentru acestea ea stabileşte legile numai în măsura în care ele depind de excitarea fizică a organelor de simţ. Scopul ştiinţei naturii ar putea fi exprimat în felul următor: ştiinţa naturii este acea ştiinţă care încearcă să explice succesiunea fenomenelor fizice ale senzaţiilor normale şi pure (deci neinfluenţate de

vreo stare sau de vreun proces psihic special) pe baza presupunerii acţiunii asupra organelor noastre de simţ a unei lumi întinse în trei dimensiuni, într-un mod analog spaţiului (*raumähnlich*), şi care curge într-o <singură> direcţie, analog timpului (*zeitähnlich*).[1] Fără să ne ofere informaţii despre constituţia absolută a acestei lumi, ea se mulţumeşte să-i atribuie forţe care produc senzaţiile şi care se influenţează reciproc în acţiunea lor şi stabileşte legile coexistenţei şi succesiunii pentru aceste forţe. Prin aceste legi ea indică apoi legile succesiunii fenomenelor fizice ale senzaţiilor, dacă acestea, făcând abstracţie în mod ştiinţific de condiţiile psihice, sunt gândite ca desfăşurându-se în mod pur într-o facultate de a simţi care nu se modifică. – În acest mod mai complicat trebuie, aşadar, înţeleasă expresia „ştiinţă a fenomenelor fizice", [139] dacă o considerăm echivalentă cu cea de ştiinţă a naturii.[2]

Totuşi, am văzut că expresia „fenomen fizic" este întrebuinţată uneori abuziv pentru a numi chiar forţele

---

[1] *Cf.* în această privinţă Ueberweg, ale cărui explicaţii nu pot fi, desigur, însuşite sub toate aspectele. Mai precis, el nu are dreptate atunci când, în loc să gândească lumea cauzelor exterioare ca una ce se întinde într-un mod analog spaţiului şi timpului, o concepe de-a dreptul ca spaţială şi temporală.

[2] Explicaţia nu satisface cu totul exigenţele pe care i le-ar pune Kant, totuşi ea se apropie pe cât posibil de explicaţiile sale. Într-un anumit sens, ea se înrudeşte cu ideile lui J. St. Mill din scrierea contra lui Hamilton (cap. 11), fără să fie totuşi de acord cu el în toate punctele esenţiale. Ceea ce Mill numeşte posibilitatea permanentă a senzaţiilor (*Permanent Possibilities of Sensation*) este strâns înrudit cu ceea ce noi am numit forţe. În ceea ce priveşte poziţia lui Ueberweg, am menţionat deja în nota precedentă atât afinitatea, cât şi punctul esenţial în care ne separăm de el.

menţionate mai înainte. Şi, întrucât este în acord cu natura lucrurilor să fie considerat obiect al unei ştiinţe cel căruia ea îi stabileşte direct şi în mod expres legile, cred că nu greşesc dacă presupun că şi definiţia ştiinţei naturii ca ştiinţă a fenomenelor fizice este adesea legată de conceptul forţelor unei lumi întinse într-un mod asemănător spaţiului şi care decurge asemănător timpului, lume a cărei acţiune asupra organelor de simţ provoacă senzaţiile şi le influenţează în acţiunea lor reciprocă şi căreia ştiinţa naturii îi cercetează legile succesiunii şi coexistenţei. Dacă se consideră forţele menţionate ca obiect, atunci acest fapt are şi avantajul că drept obiect al ştiinţei apare ceva care există cu adevărat şi în mod real. Acest ultim punct ar putea fi probabil atins şi dacă am defini ştiinţa naturii ca ştiinţă a senzaţiilor, adăugând tacit aceeaşi limitare pe care tocmai am discutat-o. Ceea ce ne-a permis să acordăm întâietate expresiei „fenomen fizic" a fost împrejurarea că respectivele cauze exterioare [140] ale senzaţiilor au fost gândite ca fiind corespunzătoare fenomenelor fizice care apar în aceste senzaţii; fie, aşa cum se întâmpla la început, în orice privinţă, fie, aşa cum se întâmplă acum, cel puţin în privinţa întinderii tridimensionale. De aici şi numele, altfel inadecvat, de „percepţie exterioară". La aceasta se adaugă însă că actul de a simţi prezintă şi alte caracteristici în afara inexistenţei intenţionale a fenomenului fizic, caracteristici de care cercetătorul naturii nu se ocupă deloc, întrucât prin intermediul lor senzaţiile nu oferă în acelaşi mod informaţii despre relaţiile specifice lumii exterioare.

În ceea ce priveşte definiţia psihologiei, s-ar părea mai întâi că noţiunea fenomenului psihic ar trebui mai degrabă extinsă decât restrânsă, întrucât, după cum fenomenele fizice care apar în senzaţii nu pot rămâne neabordate în teoria

senzaţiei, la fel fenomenele fizice ale fanteziei revin cercetării psihologice în aceeaşi măsură ca şi fenomenele psihice în sensul definit anterior. Este însă evident că în descrierea particularităţilor fenomenelor psihice ele vor fi luate în consideraţie numai în calitate de conţinut al acestor fenomene. Acelaşi lucru este valabil despre toate fenomenele psihice, care au exclusiv existenţă fenomenală. Aşadar, va trebui să considerăm drept obiect propriu al psihologiei numai fenomenele psihice înţelese ca stări reale. Şi exclusiv cu referire la ele noi afirmăm că psihologia este ştiinţa fenomenelor psihice.

Traducere de Ion Tănăsescu

PAUL ENGELHARDT

Intentio

TOMA DE AQUINO scria despre uzul acestui termen: „ …cum dicitur quod finis prior est in intentione, intentio sumitur pro *actu mentis, qui est intendere*. Cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro *ratione quam significat definitio*; unde *aequivoce* accipitur utrobique“ (...când se spune: ţelul este în primul rând în intenţie (ie.), ie. este folosit pentru desemnarea actului spiritului care este faptul de a intenţiona. Când însă comparăm intenţia (ia.) binelui şi a adevărului, atunci ie. este folosit pentru denumirea esenţei indicată de definiţie. De aceea, în ambele cazuri, ie. este folosită echivoc) [1]. Tentativele recente de a reuni cele două accepţiuni diferite ale termenului medieval *intentio* („*i.*“) într-o unitate speculativă cuprinzătoare [2] îngreunează cercetarea istorică. Semnificaţia primă, corespunzând originii latine, poate fi redată, printre altele, prin „ie.“, „tendinţă“; cea de-a doua semnificaţie, introdusă prin traducerea vocabulei arabe *ma'na* „se opune oricărei tentative de traducere“ [3]. HUSSERL, care în *Logischen Untersuchungen* dă socoteală de posibilele ambiguităţi ale termenului „ie.“, poate, din perspectiva subiectivităţii, să aplice termenul „la multiplele acte care pot fi

desemnate într-un mod firesc şi uşor inteligibil ca acte de intenţionare teoretică şi practică" [4]. Stadiul schiţat al problemei, ca şi semnificaţia ei pentru istoria gândirii occidentale, semnificaţie subliniată în mod repetat de J. LOHMANN [5], recomandă o ordonare istoric-lingvistică a materialului care, prin continuarea operei *Encyclopédie de l'Islam*, va fi pus la dispoziţia cercetătorilor într-un mod mai cuprinzător decât până acum.

Note. [1] TOMA DE AQUINO, *Quaest. disp. De ver.* 21, a. 3 ad 5. – [2] Cf. A.M. HEIMLER, *Die Bedeutung der Intentionalität im Bereich des Seins nach Thomas von Aquin* (1962); A. ANZENBACHER, *Die Intentionalität bei Toma d'Aquino und Edmund Husserl* (1972). – [3] H.D. SIMONIN, „La notion d'«I.» dans l'oeuvre de s. Thomas d'Aquin", *Rev. Sci. philos. et théol.* 19 (1930) 445-463, p. 448. – [4] E. HUSSERL, *Log. Untersuch.* 2/1 (^{4}1928) 378. – [5] J. LOHMANN, *Die Sprache als das Fundament des Menschseins*, în *Neue Anthropol.*, ed. GADAMER/VOGLER 7 (1975) 204-234.

Bibliografie. H.D. SIMONIN v. n. [3]. – A. HAYEN, *L'intentionnel dans la philos. de saint Thomas* (Bruges/Bruxelles ^{2}1954). – H. SPIEGELBERG, „«I.n» und «Intentionalität» in der Scholastik, bei Brentano und Husserl" (1936), *Stud. philos.* 29 (Basel 1969) 189-216.

1. **Tradiţia latină originară**. – Două tendinţe prezintă semnificaţie istorico-filosofică în evantaiul de semnificaţii ale termenului *intentio* (*intensio*) [1]: pe de o parte, legătura cu voinţa şi cu ţelurile sale, îndeosebi cu ţelul religios ultim al vieţii, pe de altă parte, un uz obiectivant: conţinutul intenţiei enunţurilor din cărţi, scrisori, discursuri. La CICERO, trecerea

de la tensiunea fiziologic-fizică la încordarea sufletească proprie dominării trupului şi determinată de scop este destul de ştearsă [2]. În comparaţie cu noţiuni preferate, precum „*amor*“ şi „*voluntas*“, „*i.*“ este un termen mai puţin utilizat de AUGUSTIN [3] şi se raportează, ca şi ceilalţi doi termeni, la orientarea fundamentală a sufletului spre un ţel care, în relaţie pozitivă, poate fi numai Dumnezeu [4]. Des citate sunt îndeosebi textele din *De trinitate* în care ia. călăuzită de voinţă apare ca element al atenţiei prezent în realizările cunoaşterii [5]. BOETHIUS dă expresie perspectivei fundamentale augustiniene în formula „*I. voluntatis ad beatitudinem*“ (tendinţa voinţei spre fericire (B. T.-C.) [6]. ABÉLARD radicalizează evaluarea faptelor prin ia. care le stă la bază şi care, la rândul ei, este evaluată conform *conscientia* [7] şi este funcţională în conexiune cu o *operatio* [8]. După ce conciliul de la Sens (1140) a condamnat „erorile“ etice ale lui Abélard [9], el a restrâns în mod aparent semnificaţia intenţiei doar la actele indiferente în sine, extinzând însă indiferenţa la orice „*opera*“ (făptuire) [10]. În loc de ie., elevii lui Abélard vorbesc fie ocazional, fie permanent de *voluntas* [11]. Binele (şi răul) se află exclusiv în ie. [12] De asemenea, şi adversarul lui Abélard, BERNARD DIN CLAIRVAUX, stabileşte o legătură strânsă între „*cordis i. et iudicium conscientiae*“ (ia. inimii şi judecata conştiinţei (B.T.-C.)) [13]. În timp ce Abélard accentuează caracterul raţional al eticii evanghelice, Bernard şi coreligionarii săi se orientează după voinţa acelui Dumnezeu al cărui chip întors spre noi ni se revelă şi căruia i se dedică *i. cordis/mentis* ca „*facies*“ a noastră [14]. PETRUS LOMBARDUS discută, fără să-l numească, teza lui Abélard despre semnificaţia unic determinantă a intenţiei şi exclude din ea numai „*opera ... per se mala*“ [15]. În raport cu

accentuarea unilaterală a intenţiei în a doua jumătate a secolului XII şi în prima jumătate a secolului XIII, mulţi autori s-au străduit să introducă criterii „obiective" ale evaluării morale [16]. De pildă, sprijinindu-se pe cuvântul evanghelic despre „comoara cea bună a [inimii]" (Mt. 12, 35; Lc. 6, 45) şi pe axioma explicativă a glosei interliniare: „*quantum intendis tantum facis*" (cât intenţionezi, atâta faci), STEPHAN LANGTON introduce o diferenţiere în cadrul termenului „ie.". După cum în logica predicatelor nu există doar „este" sau „nu este" proprii predicatelor substanţiale, ci şi „*i. et remissio*" „*hoc est magis et minus*" (intensificare şi diminuare, adică un mai mult sau un mai puţin) [17] în calitate de calificări ale predicaţiei calitative, la fel în etică nu există numai „binele" şi „răul" intenţiei (fundamentale), ci şi „un mai bun sau mai puţin bun" (respectiv rău). Desigur, criteriul se află în mai mare măsură în ceea ce este intenţionat decât în intensitatea intenţiei [18]. Dar şi această problemă – numită de GUILLAUME DIN AUXERRE, în mod pregnant din perspectivă istorico-lingvistică, „*intensio intentionis*" [19] – interesa teologii în legătură cu termenul *meritum*.

Interesul sistematic pentru perspectiva psihologică l-a condus pe ALEXANDRU DIN HALES la definiţia „... *I.*: *est voluntas directa per lumen*" (ia. este voinţa călăuzită de lumină) [20]. Ea este un act al liberului arbitru care cuprinde raţiunea şi voinţa. Prin conexiunea cu raţiunea, respectiv cu credinţa asociată ei, Alexandru a putut, în fine, să depăşească dualismul dintre ie. şi făptuire şi să situeze în ia. însăşi criteriile obiective ale calităţii morale. În *Quaestio* corespunzătoare din *Summa Alexandrina*, în definiţia intenţiei este implicat ţelul ei şi „*illud per quod venitur in finem*" (acela prin care se ajunge la ţel), fiind implicat astfel tot ceea ce califică acţiunea din punct de vedere moral [21]. ALBERT CEL MARE

prezintă în prima sa scriere cunoscută nouă ia. ca principiu ordonator al acţiunii morale [22]. Imediat după aceasta el introduce raţiunea (practică) ca facultate ce stabileşte scopuri şi desemnează ia. în sens propriu (etic) ca faptă a „*voluntatis rectae sive regulatae a ratione*“ (intenţiei drepte sau călăuzite de raţiune) [23]. BONAVENTURA pune „*i. proprie accepta*“, înţeleasă ca orientare relevată şi concentrată spre Dumnezeu, în cadrul conceptual specific treptelor diferite ale orientării spre ţel [24] şi înclină, alături de Alexandru, să includă aici şi considerarea mijloacelor [25]. Abia TOMA DE AQUINO va deduce acest ultim raport ca pe unul necesar din etimologia şi fenomenologia intenţiei. În acelaşi timp, el asociază din nou în mod univoc ia. voinţei, dar numai în măsura în care în aceasta din urmă este activă raţiunea (practică şi teoretică) [26]. În *Summa theologiae* el reuşeşte să prezinte ia. şi alegerea (*electio*), cele două acte ale voinţei ghidate de raţiunea practică, ca două elemenete constitutive ale actului liber (etic), act în care este vorba permanent de ţeluri care pot fi atinse prin decizii concrete: *intentio*, şi de decizii concrete care sunt evaluabile în raport cu scopurile: *electio* [27].

PETRUS AURIOL a criticat caracterul complicat al sistemului tomist şi a voit să reducă ia. la o „*circumstantia actus electivi*“ (circumstanţă a actului alegerii) [28]. MEISTER ECKHART fixează în schimb, chiar mai radical decât Abélard, moralitatea faptei în ie. Actul este bun dacă ţelul şi, astfel, originea sa este Dumnezeu. Doar atunci el este divin. În scrierea sa de justificare el renunţă la identificarea actului intenţiei („actus *intentionis*“, „werk der *meinunge*“) cu Dumnezeu [29]. Istoria conceptuală a „bunei intenţii“ („*guten Meinung*“), care se prelungeşte până în zilele noastre în etica catolică, în teologia morală şi în ascetică, nu poate fi urmărită aici [30].

Merită însă menţionată, datorită influenţei istorice, ironia nedreaptă a lui Pascal contra presupusei metode iezuite a „dirijării intenţiei": am fi în acord cu Evanghelia dacă în interiorul nostru am urmări permanent ca intenţiile noastre să fie deasupra oricărui reproş moral, pentru a ne putea permite orice în acţiunile noastre concrete [31].

Note. [1] NIELSEN, *Thes. ling. lat.* 7/1 (1934-64) 2120-2122. – [2] *Cf.* CICERO, *Tusc. disp.* I, 10 (19); II, 23 (54. 56). 27 (65). – [3] *Cf.* Augustin, *De trin.* XI, 2 (5). MPL 42, 987-8. – [4] *Cf. De musica* VI, 5 (9). MPL 32, 1168; *De civ. Dei* XIX, 20, CSEL 40/2, 407, 27-29. – [5] *Cf. De trin.* XI, 2 (2). MPL 42, 985. – [6] BOETHIUS, *De consol. philos.* IV, 2, 10. 12. *Corp. Christ. ser. lat.* 94 (Turnholt 1957) 66f. 23-30. – [7] PIERRE ABÉLARD, *Ethica seu scito te ipsum* l0 şi urm. MPL 178, 652 şi urm. – [8] *op. cit.* 7 = 649 a. – [9] *These* 9. 13. 19. DENZINGER/SCHÖNMETZER, *Enchir. Symbol.* 729. 733. 739. – [10] ABELARD, *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum.* MPL 178, 1652 b. – [1l] HERMANN, *Epitome theol. christ.* 34. MPL 178, 1755 a/b. – [12] *Sent. Parisienses* III, în A. LANDGRAF, *Ecrits théol. de 1'école d'Abélard. Spicilegium sacrum lovaniense* 14 (Louvain 1934) 57, 20-22. [13] BERNARD DIN CLAIREVAUX, *Sermo* 71, în *Canticum* 1. MPL 183, 1121 c. – [14] *Texte,* în R. JAVELET, *Image et Ressemblance au 12e siècle de saint Anselme à Alain de Lille (Louvain* 1967) II, XXXVI n. 23; 306 n. 58; *cf.* n. 57. – [15] PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* II, d. 40, n. 12. *Spicilegium Bonaventurianum IV* (Grottaferrata 1971) 560, 30-561, 2. – [16] *Cf.* JAVELET, *op. cit.* [14] 266 n. 253. – [17] *Cf.* ABÉLARD, *Glossae super Porphyrium. Philos. Schr.*, ed. B. Geyer, în *Beitr. zur Gesch. der Philos.* des MA 21 (1919) 71, 7-8. [18] STEPHAN LANGTON, *Quaestiones, apud* O. LOTTIN, *L'I.n morale de Pierre Abélard à Saint Thomas d'Aquin. Psychol. et Morale aux 12e et 13e siècles* 4 (Louvain

1954) 360-1. – [19] GUILLAUME DIN AUXERRE, *S. aurea*, ed. PIGOUCHET (Paris 1500) II, tr. 29, c. 5, f. 99 va; *cf.* TOMA DE AQUINO, *S. theol.* I/II, q. 19, a. 8, c. – [20] ALEXANDRU DIN HALES, *Quaest. disp. <antequam esset frater>. Bibl. Franciscana Scholast. Medii Aevi* 19 (Quaracchi 1960) q. 24, membr. 2, sol. = 422, 10-11 – [21] ALEXANDRU DIN HALES, *S. Univ. theol.* II/II, inq. 2 tr. 3, q. 3, membr. 1, c. 2, sol. Ed. Quaracchi (= QR) 3 (1930) 71 b. – [22] ALBERT CEL MARE, *De natura boni tr.* 1, p. 2, § 2, 6. Ed. Coloniensis 25/1 (1974) 3, 41-87. – [23] *Comm. in lib. Sent.* II, d. 38, a. 5, ad aliud = Ed. Borgnet 27 (Paris 1894) 615 b. – [24] BONAVENTURA, *Comm. in lib. Sent.* II, d. 38, a. 2, q. 1, concl. = QR 2 (1885) 890-1. – [25] *op. cit.* 40, a. 1, q. 1, concl. = 921 b. – [26] TOMA DE AQUINO, *Scriptum super lib. Sent.* II, d. 38, a. 3, sol, ad 4. – [27] *S. theol.* I/II, q. 12-13 – [28] PETRUS AURIOL, *Sent.* I, d. I, sect. 7, a. 2. Ed. BUYTAERT 1 (1953) 403-4, 19-39. – [29] MEISTER ECKHART, *Predigt 10*, ed. QUINT 1 (1958) 164, 11-14; *cf.* Pr. 30 *op. cit.*, 2 (1971) 104, 1-5; *Eine lat. Rechtfertigungsschr. des Meister Eckhart*, ed. A. DANIELS, în *Beitr. zur Gesch. der Philos. des MA* 23/5 (1923) IX, 56 = 62, 5-14. – [30] Cf. K. RAHNER, „Über die gute Meinung", în *Schr. zur Theol.* 3 (1956) 127-154. – [31] B. PASCAL, *Lettres Provinciales*, lettre 7; *cf.* 8 şi 9.

Bibliografie. O. LOTTIN v. n. [18] 307-486.

2. **Varietatea fundalului elin.** – În mulţimea cuvintelor greceşti traduse prin „ie." [1], grupa de substantive corelate cu τείνω (= *tendo*) corespunde în latină momentului predominant al încordării (spre, la). Cuvântul tradiţional stoic τόνος se referea cu precădere la domeniul fizic-fiziologic [2]; în sfera sa se află şi grupul de cuvinte înrudite τάσις, ἐπίτασις şi (συν)έντασις [3]. Analiza vederii întreprinsă cu aceste mijloace

conceptuale a fost utilizată în sfera de influenţă neoplatonică pentru explicarea structurilor triadice ale cunoaşterii şi fiinţei [4]. ἐπίτασις împreună cu conceptul opus ἄνεσις (*i.* = *intensio* şi *remissio*) trimit din domeniul clasificării conceptelor predicat la mai multul sau mai puţinul calităţilor predicate în domeniul naturii şi al comportamentului uman [5]. Prefixele προ- şi προς- prezente în multiple combinaţii indică orientarea spre obiecte, conţinuturi ale conştiinţei sau ţeluri (viitoare) [6]. Ca traducere a lui σκόπος, „*i.*" desemnează ţelul însuşi. Dintre cele trei cuvinte noetice: διάνοια, ἐπίνοια şi ἔννοια, ultimul poate fi considerat ca mediere stoic-neoplatonică a noţiunii aristotelice λόγος [7], care, iarăşi, prin intermediul vocalei arabe *ma'na*, conduce la „*i.*" semnificativă epistemic. Prin intermediul retoricii (juridice), κατάφασις = „*i.*" (propoziţie acuzatoare) [8] trece în accepţiunea logică (enunţ afirmativ) pe care ne-a transmis-o PSEUDO-DIONISIE, iar prin traducerea ocazională [9] de către SCOTUS ERIUGENA prin „*i.*" [10] trece în problemele metodice ale teologiei. Totuşi, în perspectivă sistematică, Eriugena se decide contra lui Cicero pentru traducerea prin „*affirmatio*" [11].

Note. [1] *Thes. op. cit.* [1 la 1]: *cf.* Index la AMMONIUS, *Comm. sur le Peri Hermeneias.* Trad. de G. MOERBEKE, ed. G. VERBEKE. Centre De Wulf-Mansion. *Corpus lat. comm. in Arist. Graec.* 2 (Louvain/Paris 1961) 493. – [2] *Cf.* CICERO, *op. cit.* [2 la 1]; SVF 4, 145. – [3] *Cf.* ALEXANDRU APHRODISIAS, *De anima mantissa*, ed. I. BRUNS (1887) 130, 14-131, 6. – [4] Cf. W. THEILER: „Porphyrius und Augustin" (1933), în Forsch. zum Neuplatonismus (1966) 221-224; CHALCIDIUS, *Comm. in Timaeum 237. Plato Latinus* 4 (London/Leiden 1962) 249, 11-20; MARIUS VICTORINUS, *Adversus Arium* III, 5, ed. HENRY/HADOT, în CSEL 83, 1 (1971) 199, 12. – [5] PORPHYRIUS,

Isagoge et In Arist Cat. comm., ed. A. Busse (1887) Indices s.v. <ÁNESIS> (147); <intentionem et remissionem ...> (177); BOETHIUS, *In Isagog. Porphyrii comm.*, ed. S. BRANDT, în CSEL 48 (1906) *Index verborum* s.v. <I.> ... (388); ABÉLARD, *op. cit.* [17 la l]; PETRUS HISPANUS, *Summulae logicales*, ed. BOCHENSKI (Turin 1947) 27: Nr. 3. 13. – [6] *Cf.* THEILER, *op. cit.*, [4] 221-223.– [7] *Cf.* SVF 4, 51. – [8] *Cf.* CICERO, *Rhet. lib. duo qui vocantur De inventione* I, 8 (10); II, 4 (15); 17 (52); 29 (86); 43 (125), ed. E. STROEBEL (1915, ND 1965) 9, 19; 82, 17; 98, 24; 115, 7; 133, 1. – [9] Contra P.G. THÉRY, „Scot Erigène, traducteur de Denys." Extr. Bull. Du Cange 6 (Paris 1931) 82-3. – [10] PS. DIONYSIUS, *De mystica theol.* 1, § 2. MPG 3, 1000 b = MPL 122, 1173 b = Dionysiaca (Solesmes 1937) 571 Gruppe 4; *De coelesti hierarchia* 2, § 3. MPG 3, 141 a = MPL 122, 1041 c, contra Dionysiaca 759 Gruppe 1: „affirmationes". – [11] JOH. SCOTUS ERIUGENA, *De divisione naturae* I, 14. MPL 122, 461 b.

3. **Amprenta arabă.** – Activ din punct de vedere istoric nu a fost termenul arab pentru ia. practică, orientată spre ţel, *maqsûd*, ci cel pentru ia. teoretică în sens larg [1]: *„ma'na"*. Deja la AL FARABI *ma'na*, tradus în Evul Mediu prin *intencio*, o să apară pe lângă *ma'qul* (la Avicenna = categorie [2]) pentru desemnarea realităţii obiectului cunoscut (*Erkanntes*) ca atare [3]. În jurul anului 1000 *ma'ni* apar ca *intentiones visibiles* în optică [4] şi, deja mai înainte, drept conţinuturi conceptuale în teoria cunoaşterii [5]; în literatura mistică *ma'na* ia locul *nous*-lui şi *logos*-ului elin [6]. AVICENNA reuneşte oarecum ambii termeni ai lui Al Farabi în renumita sa definiţie a logicii: „Subiectum vero logicae ...sunt *Intentiones intellectae secundo*, [mai târziu, simplu: *intentiones secundae*] quae

apponuntur *intentionibus primo intellectis* [mai târziu, simplu: *intentiones primae*]..." (Însă obiectul logicii este reprezentat de intenţiile cunoscute la al doilea nivel, care se adaugă [ca predicat] intenţiilor cunoscute mai întâi) [7]. Logica are de-a face cu concepte reflexive, are caracter metalingvistic. Însă prin *ma'na* nu este desemnată numai accepţiunea intelectuală, ci şi semnificaţia vitală, animală: „I. ... est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendat illud sensus exterior" (ia. este ceea ce sufletul sesizează din ceea ce-i cade sub simţuri, cu toate că simţul exterior nu sesizase anterior nimic din aceasta"). Astfel, oaia are o ie. despre caracterul periculos al lupului şi despre „*concordia*" cu suratele („*socia*") ei [8].

În analiza vederii, ia. este elementul de legătură între aerul luminat şi cel care vede, între lumină şi culoarea înţeleasă ca mediator între lumină şi corp [9], [10]. Conform lui AVERROES, ia. este în mod paralel elementul de legătură între intelectul agent şi imaginaţie şi, deci, este fiinţa care trece dintr-o ordine în alta [11]. Raza de acţiune a termenului *ma'na* la el poate fi evaluată pe baza faptului că preferă să-l folosească în cele mai diferite contexte pentru a traduce noţiunea aristotelică de λόγος [12].

Note. [1] *Cf.* J. LOHMANN, „Theorie und Praxis im Lichte der europ. und der allg. Begriffsgesch." *Philos. Jb.* 76 (1968/ 69) 5. – [2] A.-M. GOICHON, *Lex. de la langue philos. d'Ibn Sina* (Paris 1938) 320-1. – [3] AL FARABI, *De intellectu et intellecto*, ed. E. GILSON. *Arch. Hist. doctr. et litt. du M.A.* 4 (Paris 1929) 118. 126-119. 144. – [4] Mitt. A.I. SABRA, *Speculum* 46 (1971) 34 n. 11. – [5] *Cf.* A.N. NADER, *Le système philos, des Mu'tazila* (Beyrouth 1956). – [6] *Cf.* HUSAYN-B-MANSÛR

HALLAJ, *apud* L. MASSIGNON, *Interférences philos. et percées mét. dans la mystique hallagienne: notion de „l'essentiel désir"*. Mélanges J. Maréchal 2 (Bruxelles/ Paris 1950) 271. – [7] AVICENNA, *Met. tr.* 1, c. 2 = (Venedig 1508, ND Louvain 1961) fol. 70v a, A.[8] AVICENNA, *Lib. De anima* p. 1, c. 5 = Avicenna Latinus 1 (Louvain/ Leiden 1972) 86, 99 şi urm.; p. 4, c. 1. 3 = 2 (1968) 7, 84 şi urm. 38, 33-42, 94. – [9] *op. cit.* p. 3, c. 1 = 1, 170-1., 10-17. – [10] *op. cit.* c. 5 = 220, 50-54. – [11] AVERROES, *Comm. magn.* în *De an.* III, 18, ed. CRAWFORD (Cambridge, Mass. 1953) 439, 58-80; *cf.* AVICENNA, *op. cit.* [8] p. 5, c. 5 = 2, 128, 51-63; ALGAZEL, Met. p. 2, tr. 5, ed. MUCKLE (Toronto 1933) 183, 22-184, 33. – [12] *Cf.* ARISTOTEL, *De an.* 403 a 25. b 8; 424 a 24. a 27-8.; v. pentru comentariu AVERROES, *op. cit.* [11] 20, 12; 23, 17-8; 317, 10; 318, 5.

Bibliografie. H.A. WOLFSON, „Mu'ammar's theory of Ma'nâ", în *Arabic a. islamic stud. in honor of H.A.R. Gibb* (Leiden, 1965) 673-688. – R.M. FRANK, *J. Amer. oriental Soc.* 87 (1967) 248-259. – K. GYEKYE, „The terms „Prima I." and „Secunda I." în Arabic logic." *Speculum* 46 (1971) 32-38.

4. **Asimilarea latină.** – Compilatorul tratatului *De anima* atribuit lui DOMINICUS GUNDISSALINUS şi purtând amprenta gândirii lui Avicenna uneşte semnificaţia latină originară a intenţiei cu tradiţia arabă: posibilitatea supremă a cunoaşterii „în stadiu carnal" este orientare contemplativă neschimbătoare spre Dumnezeu (*„uni soli intentioni adherebit"* [1]). Prin purificare şi concentrare sufletul se apropie de acea *„hec sola i."* în care se realizează alternanţa dintre intuiţia de sine şi intuiţia lui Dumnezeu [2]. În şcoala franciscană [3] şi dominicană [4], ia. este folosită ca sinonimă

cu „*ratio*“ (λόγος), îndeosebi cu referire la coordonarea şi la sfera de semnificaţie a transcendentaliilor. Prin ie. ALBERT CEL MARE caracteriza deja destul de timpuriu un mod de a fi deosebit de cel al naturii [5], referindu-se în acest scop atât la caracterizarea avicenniană dobândită pe baza sesizării semnificaţiei vitale [6], cât şi la caracterizarea aristotelică a preluării (*Aufnahme*) spirituale ca preluare a formei (εἶδος/ *similitudo*) [7]. Distingerea modurilor de a fi ale substanţei formale (*Wesensform*) este lămurită, la fel ca la Avicenna, printr-o dublă înţelegere a expresiei „forma rei“: drept principiu determinant în alcătuirea a ceea ce este real şi drept conţinut general-abstract al întregului (compus din materie şi formă) [8]. Acest ultim conţinut este numit ie. în măsura în care este prezent într-unul dintre simţuri, în imaginaţie, în facultatea de a dobândi experienţă (*Vermögen der Erfahrung*) sau în intelect, ca şi în măsura în care semnifică „lucrul în mod individual sau general conform treptelor diferite ale abstracţiei“. [9] Dacă considerăm însă în formalitatea lor anumite aspecte abstracte ale existentului vizat în întregul său, precum *genus*, *differentia*, *proprium* şi *accidens*, atunci, ca intenţii secunde „circa res per sermonem positas“, ele reprezintă adevăratul obiect al logicii [10].

Trei elemente ale conceptului epistemic „ie.“ sunt prezente în uzul variat al termenului la TOMA DE AQUINO: modul de a fi opus fiinţei naturale (*Natursein*), conţinutul care reprezintă fiinţa naturală şi tendenţialitatea (care trimite la accepţiunea latină originară). În comparaţie cu predecesorii şi contemporanii săi, la Toma Averroes este prezent mai pregnant în fundalul reflecţiilor sale semantice, şi anume cu interpretarea sa a fiinţei adevărului la Aristotel ca una interioară sufletului, produsă de el şi, astfel, ca fiinţă

diminuată [11] şi, de asemenea, cu interpretarea (pentru Toma antiaugustiniană) cunoaşterii de sine a intelectului nostru ca una mijlocită [12]. Pe de o parte, în disputa sa cu Augustin el implică „*i. volentis*" în actul de cunoaştere [13], în timp ce, pe de altă parte, echivalează ia. averroistă cu „*species intelligibilis*" [14]. În cunoaşterea creatoare a lui Dumnezeu, ia., în calitate de ie. ordonatoare, caracterizează cunoaşterea însăşi [15]. Abia o reflecţie nouă, aprofundată, asupra procesului de cunoaştere uman în a sa trimitere la cunoaşterea divină are ca rezultat un concept al intenţiei care introduce în tradiţia arabă momentul tendenţial specific conceptualizării latine a termenului, dar fără intervenţia momentelor voinţei.

Note. [1] DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De an.* cap. 10, în R. DE VAUX, *Notes et textes sur L'Avicennisme latin aux confins des 12e-13e siècles.* Bibl. Thomiste 20 (Paris 1934) 174, 11. – [2] *op. cit.*, 175, 3-23. – [3] *Cf.* ALEXANDRU DIN HALES, *S. univ. theol.* I, inq. 1, tr. 3, q. 1, membr. 1, c. 2. QR 1, 113-116; *Tract. de transcendentalibus entis conditionibus*, ed. D. HALCOUR, în *Franziskan. Stud.* 41 (1959) 41-106; q. 9 = 74, 17-25. – [4] *Cf.* ALBERT CEL MARE, *De bono* tr. 1, q. 1, a. 1, 2. 6 Ed. Coloniensis 28 (1951) 6, 67-8, 7, 14; 11, 80-83; *De an.* 1, tr. 1, c. 7. Ed. col. 7/1 (1968) 14, 19f. – [5] *De incarnat.* tr. 6, q. 1, a. 1. Ed. Col. 26 (1958) 220, 24. – [6] *op. cit.* 2 = 221, 22. 69; 222, 10-11; *cf.* AVICENNA, *De an., op. cit.*, [n. 8 la 3]; JEAN DE LA ROCHELLE, *S. de anima, apud* J. ROHMER, „La théorie de 1'abstraction dans 1'école franciscaine de Alexandre de Halès à Jean Peckam." *Arch. Hist. doctr. et litt. du M.A. 3* (Paris 1928) 130 n. 1. – [7] ALBERT CEL MARE, *op. cit.* [6] 221, 57-59. – [8] *De an.*, I, tr. 1, c. 7 *op. cit.* [4] 15, 65-77; *cf.* AVICENNA, Met. tr. 5, c. 5. = (Venedig 1508, ND Louvain 1961) fol. 89v a.

– [9] ALBERT CEL MARE, *De an.* II, tr. 3, c. 4 *op. cit.* [4] 102, 31-33. – [10] *Met.* I, tr. 1, c. 1, Ed. Col. 16 (1960/64) 3, 8-10. – [11] TOMA DE AQUINO, în *Sent.* IV, d. 1, a. 4, qa. 2 sol.; *cf.* AVERROES, *Comm. in Met.* VI, 8 = (Venedig 1562, ND 1962) fol. 152 i; TOMA DE AQUINO, în *Sent.* 1, d. 8, q. 5, a. 2 ad 4; *S. theol.* I, q. 56, a. 2 ad 3. – [12] *Quaest. disp. De ver.* 10, a. 8, c. Ed. Leonina 22 (Rom 1970 şi urm.) 322. 270-295. – [13] *op. cit.*, q. 8, a. 13 c = 261, 69-71; q. 22, a. 12 *cf. S. contra gent.* I, 55, 458. – [14] *De ver.* 10, a. 8 c = 322. 290-292. – [15] *S. contra gent.* I, 50, 421; *cf.* NICOLAUS CUSANUS, *De beryllo* 37. 54, ed. P. WILPERT (1967) 723. 729.

5. **I. intellecta şi verbum.** – În *Summa contra gentiles* TOMA DE AQUINO a elaborat o teorie a spiritului în care termenul deja existent [1] „*i. intellecta*" dobândeşte o funcţie interpretativă centrală [2]. Contextul sistematic este reprezentat de năzuinţa spiritului finit spre cunoaşterea infinită (interpretarea „intelectualistă" a *desiderium naturale* [3]), de o înţelegere a adevărului care transcende principial opoziţia dintre *anima* şi *rex* [4], şi de argumentul *filosofic* în favoarea existenţei unui „cuvânt" în Dumnezeu [5]. Toate aceste piese teoretice au în comun o interpretare a reflexivităţii spiritului care permite evidenţierea deosebirilor şi a elementelor comune analoge ale spiritului uman, angelic şi divin. Astfel, reflexivitatea exprimată de „*i. intellecta*" nu este limitată, ca în formulările mai timpurii [6], la „*nomina secundae intentionis*" sau la „*secunda intellecta/cognita*", ci este considerată ca moment esenţial al oricărei cunoaşteri. Indiferent dacă obiectul cunoscut (*das Erkannte*) trebuie reprezentat sau este deja reprezentat, prezenţa a ceea ce este cunoscut („*intellecta*") este opera („*formatum*") cunoaşterii: „*i.*" [7]: „*Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus*

in seipso concipit de re intellecta" (numesc ie. a intelectului ceea ce intelectul concepe în sine din lucrul cunoscut) – *i. intellecta* poate fi numită, de asemenea, şi „*verbum interius*" [8]. În versiunile mai târzii, termenul *i. intellecta* dispare în mare măsură, rămâne însă interpretarea care este expusă prin intermediul unei „*verbum*" – terminologii, poate pentru că „*verbum*" evidenţiază mai bine momentul activ al înţelegerii şi corespunde, de asemenea, mai bine intereselor realizării anumitor analogii teologice. Prin definiţia analitică „*esse intentiones intellectae in ipso intelligi consistit*" (fiinţa intenţiei intelectuale constă în însuşi faptul de a deveni cunoscut) [9], Toma depăşeşte încercările tradiţionale de definire a „*esse intentionale spirituale*" [10]. O modalitate esenţială a *i. intellecta*, respectiv a cuvântului interior, este atribuirea sau negarea fiinţei (ca fiinţă în act (*Wirklichsein*)) în propoziţie [11]. Acest statut sau această preeminenţă a fiinţei vine în întâmpinarea istoriei conceptuale mai largi, care porneşte de la Avicenna, a termenului „ie.".

Note. [1] *Cf.* n. [7 la 3]. – [2] a treia variantă (definitivă) a *S. contra gent.* I, c. 53. – [3] *Cf.* P. ENGELHARDT, *Zu den anthropol. Grundl. der Ethik des Thomas von Aquin. Die Enthüllung des maß-gebenden Lebenszieles durch das desiderium naturale*, în *Sein und Ethos* (1963) 186-212. – [4] *Cf.* P. ENGELHARDT, *Des Thomas von Aquin Fragen nach dem Wesen der Wahrheit. Eine lehrgesch. Betrachtung*, în *Innerlichkeit und Erziehung. In memoriam G. Siewerth*, ed. F. PÖGGELER (1964) 145-175. – [5] *Cf.* H. PAISSAC, *Théol. du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas* (Paris 1951). – [6] *Cf.* TOMA DE AQUINO, *De natura generis* (autenticitatea contestată), ed. PERRIER c. 5, n. 35; ed. SPIAZZI c. 6, n. 525; în *Sent.* I, d. 23, a. 3 sol.; *De trin.*, q. 6, a. 1, ad. 2 am q. ad 3, ed. DECKER 210, 14; prima variantă a *S. contra gent.* I, c.

53. Ed. Leonina 13, 20* b, 32. – [7] *op. cit.*, I, c. 53, n. 443-4. – [8] IV, c. 11 = 3466. – [9] *loc. cit.* – [10] *Cf.* In Sent. IV, d. 44, q. 2, a. 1, qa. 3 ad 2; *Quaest. disp. De ver.* 27, a. 7 c; în *De an.* II, 14, 420; 24, 553. – [11] *Cf. Quaest. disp. De ver.* 4, a 2c. Ed. Leonina 124, 108-9; *Quaest. disp. De potentia* 9, a. 5 c.; *Quaest. quodl.* 5, a. 9 c.; *Super Ev. Ioannis* 1, lect. 1, 25.

Bibliografie. H.D. SIMONIN v. n. [3 la Introducere]. – A. HAYEN v. bibliografia la Introducere. – R.W. SCHMIDT, *The domain of logic according to Saint Thomas Aquinas* (The Hague 1966). – L.-B. GEIGER, „Les rédactions successives de Contra Gentiles I, 53 d'après l'autographe", în *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui.* Rech. Philos. 6 (Paris 1963) 221-240.

6. **Instrument pentru analiza esenţei**. – HENRIC DIN GENT pare la prima vedere să redea învăţătura din *Summa contra Gentiles*: „ ... dicta species informans intellectum ... format sive generat in anima per ipsam actum intelligendi; immo potius totus homo intelligens per ipsam [speciem] mediante actu intelligendi [format] intentionem quandam ipsius rei intellectae, quae dicitur verbum sive notitia..." (Aşa-numita reprezentare cognitivă (*Erkenntnisgebilde*) care (in)formează intelectul, formează sau produce în suflet prin sine actul cunoaşterii; totuşi, prin această reprezentare omul care cunoaşte, considerat ca întreg, formează datorită actului de cunoaştere o intenţie a însuşi lucrului cunoscut, care se numeşte cuvânt sau cunoaştere) [1]. Pe baza acestui material existent, el încearcă să arate într-o modalitate nouă, într-un fel împreună cu Avicenna şi Averroes, dar şi împotriva lor, că sufletul poate fi principiul fiinţei materiei şi

principiu al cunoaşterii independent de materie. Deosebirea faţă de varianta definitivă a învăţăturii tomiste devine clară în formulările mai târzii, în care *formatio verbi* este descrisă ca proces discursiv al formării definiţiilor [2]. Procedeele decisive implicate aici sunt rezumate ca: „quaedam notitia distinctiva et discretiva seu declarativa" (o cunoaştere determinată care explică, divide şi distinge) [3]. Procedeul care defineşte nu este nici o copie a deosebirilor *reale* dintre lucruri sau în interiorul lucrurilor, nici o distingere *raţională* a perspectivelor de abordare, ci sesizează aspecte diferite, fundate în lucru, ale acestuia. Pentru aceste aspecte este întrebuinţat numele de „*i. prima*" în semnificaţia sa latină proprie („*quasi intus tentio*": orientare a privirii intelectului spre lucru [4]).

De aici a putut DUNS SCOTUS să elaboreze *distinctio formalis* dezvoltată în şcoala franciscană, distincţie care se bazează pe *rationes formales in re* = intenţii. Această semnificaţie a intenţiei stă în mod ambiguu alături de cea de „*conceptus*", ambele situate între ia. raportată la voinţă şi ia. într-un sens foarte larg, „*ratio tendendi in obiectum*" (temei de a se orienta spre un obiect) [5]. Însă *i. secunda* nu-şi află originea şi obiectul în acest domeniu „intermediar" dintre lucru şi intelect, ci, în mod clar, în domeniul intelectului (şi, cu aceasta, al logicii). Ea este „relatio rationis ... pertinens ad extremum *(vor allem: Subjekt oder Prädikat)* actus intellectus componentis et dividentis vel saltem conferentis unum ad alterum..." (o relaţie a intelectului care se raportează la termenul extrem *(das Äußerste)* (mai înainte de toate subiectul şi predicatul) al actului intelectului care uneşte şi desparte sau, cel puţin, al intelectului care raportează pe unul la altul) [6]. *Intentiones primae* (metafizica) şi *secundae* (logica)

caracterizează modalitatea obiectivă de a fi *(Sachhaltigkeit)* a realităţii ca structurabilă şi a gândirii ca structurantă. Locul formei în act *(Wirklichsein)* care reprezenta ceva este luat de esenţialităţile înţelese drept structură (logică) a posibilităţii *((logische) Möglichkeitsstruktur)* [7]. Recursul frecvent la conceptul intenţiei constituie un mijloc de a menţine vie legătura dintre logică şi metafizică.

PETRUS AURIOL distruge atât modul de abordare metafizic: căci în raport cu lucrurile ne este accesibilă numai *apparentia* (apariţia, *Erscheinung)*, numai *esse intentionale in intellectu* [8], cât şi conexiunea structurală a logicii cu realitatea, întrucât *i. secunda* este *„ens in anima"* care poate fi înţeleasă ca realitate psihică şi ca prezenţă obiectivă a apariţiei [9]. De asemenea, OCKHAM înţelege ceea ce este numit fie *„i."*, fie *„conceptus"*, fie altfel, ca *„existens in anima"* [10], ca *„per animam fabricata"* [11], însă polemizează împotriva teoriei lui Petrus Auriol a conceptului ca *„fictum"*. Sufletul fabrică intenţiile nu ca produse, ci ca „actus intelligendi". Principiul economiei gândirii *„frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora"* (nu este permis să se întâmple prin mai mulţi ceea ce poate avea loc prin mai puţini) interzice alte entităţi în suflet [12]. Deosebirile dintre intenţiile prime şi secunde, care pot fi înţelese constant în sens mai larg sau mai restrâns, depind de lucrurile pentru care ele stau/sunt semne [13]. Teoria intenţiei trece astfel în cea a *supleanţei*.

Note. [1] HENRIC DIN GENT, *Quodlibeta* 3, q. 15 ad 4 = (Paris 1518, ND Louvain 1961) fol. 76r a; *cf.* 2, q. 6 resp. = fol. 32r a. – [2] *op. cit.* 6, q. 1 resp. fol. 216v b; 14, q. 6 resp. = fol. 556v e. – [3] *S. quaest. ordin.* a. 54, q. 9, resolv. q. = (Paris 1520, ND New York a. 1953) 2, fol. 104v c. – [4] *Quodl. op. cit.* [1] 5, q. 6, resol. q. = fol. 161v

1. – [5] DUNS SCOTUS, *Reportata Paris.* II, d. 13, schol. 2 ed. VIVÈS 23, 44 a. – [6] *Ordinatio* I, d. 23, ed. BALIC 5 (Vatican 1959) 352, 12-14; *cf. Lectura* I, d. 23, ed. BALIC 17 (1966) 306, 10-13. – [7] *Cf.* W. KLUXEN, „Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in thomistischem und skotischem Denken", în *Problemata philos. Stud. Scholastica-Scotistica* 2 (Rom 1968) 229-240. – [8] *Cf.* textele din PETRUS AURIOL, *Sent.* II. în F. UEBERWEG, *Grundr. der Gesch. der Philos.* 2 ([13]1958) 526. – [9] *Sent.* I, prooem. sect. 5, a. 5, ed. BUYTAERT (1953) 322, 16-7. – [10] WILLIAM OCKHAM, *S. logicae* I, c. I2, ed. BOEHNER 1 (1957) 39, 12-16. – [11] *Expositio aurea, apud* P.H. BOEHNER, *Collected articles on Ockham. Franciscan Inst. Publ., Philos. Ser. No.* 12 (New York ş.a. 1958) 64. – [12] *op. cit.* [10] I, c. 12 = 1, 39, 30-38; *Quodl.* 4, q 19 (Strasburg 1491, ND Louvain 1962); *cf. Expositio aurea* III, 2 = (Bologna 1496) fol. 88r-91r. – [13] Texte *cf.* BAUDRY, *Lex. philos. de Guillaume d'Ockham* (Paris 1958) s.v. < I.> (130-132); *cf.* OCKHAM, *S. logicae* I, c. 11-2. *op. cit.* [10] 36-40.

Bibliografie. ST. SWIEZAWSKI, „Les I.ns premières et les I.ns secondes chez Jean Duns Scot." *Arch. Hist. doctr. et litt. du M.A.* 9 (Paris 1934) 205-260. – P.H. BOEHNER, *Ockham's theory of signification* (1946), în *Collected articles*... v. n. [11] 201-232, îndeosebi p. 224-229. – TH. NYS, *De Werking van het menselijk Verstand volgens Hendrik van Gent* (Leuven 1949) 99-115.

Traducere de Ion Tănăsescu

HERBERT SPIEGELBERG

„Intenţie“ şi „intenţionalitate“ la scolastici, Brentano şi Husserl[1]

Prefaţă, 1969

Acest eseu a apărut prima dată în vol. 5 (1936) al revistei *Philosophische Hefte*, editată de Maximilian Beck, mai întâi în Berlin şi apoi în Praga. Lipsa accesului la această revistă, care şi-a încetat apariţia după invazia nazistă în Cehoslovacia, împreună cu faptul că, spre surprinderea mea, această mică lucrare încă se mai bucură de un interes considerabil, explică această reeditare într-o formă aproape neschimbată. În post-scriptum apare un nou paragraf şi atrag atenţia că acest studiu

[1] Tradus din germană de Linda L. McAlister şi Margarete Schättle. Prezenta traducere se bazează pe o versiune republicată după originalul german, care a apărut în *Studia Philosophica*, vol. 29 (1970), p. 189-216. Oricum, profesorul Spiegelberg, care, împreună cu profesorul Donald Sievert, tot de la Universitatea Washington, a verificat traducerea noastră, ne-a scris că, după mai bine de 35 de an, cu greu mai poate păstra formulările textului său originar. Prin urmare, corecţiile domnului profesor nu s-au bazat pe dezacorduri cu traducerea noastră, ci, câteodată, au constituit modificări ale textului tradus [nota traducătorilor englezi].

necesită o lărgire şi o aducere la zi în câteva privinţe. Titlul aparent nou (*„Intentio" und „Intentionalität" in der Scholastik, bei Brentano und Husserl*) care-l înlocuieşte pe cel anterior (*Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl*) reprezintă doar o revenire la alegerea mea iniţială.

1. Introducere

Încercarea unei investigări mai adânci a ceea ce desemnează expresiile „intenţie" şi „intenţionalitate" în filosofia de astăzi nu mai necesită nici o justificare specială în stadiul curent al filosofiei. Brentano şi Husserl au descoperit rolul strategic al acestor fenomene în cadrul vieţii mentale şi le-au adus în prim plan. Fără îndoială, nimeni nu poate susţine că acest subiect şi contextul său au fost suficient explorate. În anumite privinţe se simte nevoia unei mai mari clarităţi. În multe cazuri anticipările şi ideile preconcepute, necercetate sau insuficient cercetate, sunt piedici în calea unei înţelegeri adevărate a problemei. În parte, acestea se datorează reminiscenţelor conştientizate sau neconştientizate istoric de care cineva este ghidat sau, mai degrabă, greşit ghidat în studierea acestor fenomene. Scopul acestui eseu este de a le face inofensive şi, în acelaşi timp, de a clarifica problemele sistematice care se află în spatele dezvoltării istorice.

Nu vom trata, însă, tot ceea ce poartă numele de „intenţie", ci doar intenţia extra-practică. „Intenţie" este de obicei înţeles ca intenţie de a face ceva sau de a urmări un scop. Acesta este sensul originar *practic* al cuvântului şi a fost păstrat în limbajul cotidian. Acest sens nu va fi discutat aici. Prin contrast, sensul extra-practic este secundar; este limitat la limbajul filosofic academic, şi se poate demonstra că provine de la scolastici, din Evul Mediu.

Există tendinţa de a înlocui expresia artificială „extra-practic“ cu termenul „teoretic“. De fapt, cel mai adesea, mai ales în Evul Mediu, ea se referă la entităţi teoretice. În schimb, noul sens cuprinde, fără îndoială, fenomene ateoretice, precum actele de bucurie faţă de ceva şi actele de iubire faţă de cineva. Chiar şi în actul practic volitiv întâlnim, pe lângă intenţia practică – intenţia de a face ceva –, simpla îndreptare către obiectul dorit, care este o caracteristică comună atât actului practic, cât şi actelor extra-practice. Astfel, este recomandabil ca în acest context să desemnăm deocamdată intenţia non-practică ca „extra-practică“.

Până acum pare să nu se fi acordat atenţie întrebării evidente dacă există un gen „intenţie“ care include atât intenţia practică, cât şi pe cea extra-practică, adică dacă numele comun „intenţie“ semnifică un referent comun sau dacă este doar aplicat echivoc la două lucruri total diferite. Toma de Aquino, atunci când a definit natura lui *intentio* ca îndreptare către, ca tindere către altceva, ceva dincolo de actul însuşi, avea în vedere numai intenţia practică, *actus voluntatis*.[1]

---

[1] *Summa Theologiae*, 1, 2q, 12a, 1c. Raymundus Lullus, care, în lucrarea sa *De Prima et Secunda intentione* (Opera VI), propune o formulă comprehensivă („Intentio est operatio intellectus et voluntatis, quae se movet ad dandum complementum desideratae et intellectae rei“ („Intenţia este operaţia intelectului şi a voinţei, care se pune în mişcare spre a oferi complementul lucrului dorit şi înţeles“ (B.T.-C.)), ia în considerare în restul textului numai intenţia practică, în primul rând pentru că lucrarea sa are un caracter pur etic; astfel, continuarea definiţiei este: „et intentio est actus naturalis appetitus, qui requirit perfectionem quae illi naturaliter convenit“ („intenţia este actul natural al facultăţii apetitive care caută perfecţiunea care-i corespunde în mod natural“ (B. T.-C.)).

În orice caz, o decizie sistematică asupra acestei probleme este posibilă numai dacă, mai întâi, intenţiile practice şi extra-practice, precum şi aria delimitată de acestea două – căci ele pot fi separate de un mare număr de fenomene intermediare – au fost amănunţit investigate.

Sensul extra-practic al termenului a fost, uneori, complet uitat. Numai o dată cu Brentano şi Husserl acestuia i-a revenit din nou un rol extrem de important în teoria actelor şi a sensului, în logică şi ontologie, psihologie şi fenomenologie. Brentano însuşi a indicat legătura cu scolasticii. Şi, totuşi, nici Brentano şi nici alţii nu au studiat mai îndeaproape această conexiune. Ştim foarte puţine despre originea şi istoria sensului intenţiei extra-practice. În cea mai mare parte, era suficientă afirmarea unei corespondenţe terminologice. Nu s-a încercat o investigare mai detaliată a întrebării asupra relaţiei fundamentale dintre conceptul scolastic şi cel modern al intenţiei extra-practice. Până acum, relaţia a fost caracterizată cel mai fidel de Maximilian Beck (în finalul comentariului său asupra eseului lui Oskar Kraus, în *Philosophische Hefte*, vol. 1, p. 133). În orice caz, părerile asupra acestei probleme sunt astăzi diametral opuse. Unii consideră că intenţia teoretică modernă este pur şi simplu preluată de la scolastici, lucru incontestabil adevărat în privinţa termenului; unii îl consideră pe Brentano, alţii pe Husserl ca descoperitor al intenţionalităţii. În contextul actual este imposibil să oferim o istorie completă a problemei intenţiei; nu numai că ar fi o sarcină pretenţioasă, dar materialul necesar nu este încă suficient de accesibil. Ce voi încerca să fac aici este să juxtapun tipurile fundamentale tradiţionale şi moderne ale intenţiei practice şi extra-practice şi să scot la lumină cele mai importante diferenţe dintre acestea.

În această încercare voi trata termenii „intenţie“ şi „intenţional“ („intenţionalitate“) separat, în ciuda faptului că în unele locuri diferenţa este greu de susţinut. Oricum, diferenţele între referenţii acestor termeni sunt mult mai importante decât ar sugera forma gramaticală a cuvintelor. Acest fapt a fost trecut cu vederea până acum. Voi începe cu cercetarea istoriei termenului „intenţie“.

2. *Intentio* extra-practică la scolastici

Pe parcursul filosofiei antice, precum şi la începutul scolasticii culminante, *intentio* avea doar sensul practic de „a tinde către“, „a avea intenţia de a face ceva“, „străduinţă“. Primele pasaje în care expresia a fost până acum descoperită cu un sens diferit, teoretic, sunt traducerile din filosofii arabi ai secolelor XII şi XIII, mai ales traducerile din Ibn Sinâ (Avicenna) de către Dominicus Gundissalinus şi Johannes Hispanus din Toledo.[1] Pentru a înţelege sensul şi motivele acestei traduceri, ar trebui explorată filosofia arabă într-un fel pe care îmi este imposibil să-l îndeplinesc. Aici *intentio* pare să corespundă, în principal, cuvântului *ma'na*, care înseamnă sens, înţeles, idee, concept, materie.[2] Expresia latină pare să fie la fel de ambiguă. Dar, în toate cazurile, prin intenţie se înţelege ceva care stă ca obiect al unui act, niciodată ceva

---

[1] Ueberweg-Geyer, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, a 11-a ediţie (1928), p. 343.

[2] O altă expresie relevantă în afară de *Ma"na* este *Maqsûd*, mai ales în combinaţii ca *Qsad Tani* (adică *secunda intentio*) (Averroes, *Compendio de Metafisica*, Madrid, 1919, p. 800) şi *maqsûd alkalam* (scopul limbajului). Datorez aceste ultime referinţe lui Max Mayerhof din Cairo.

de felul unui act sau ceva mental (*intentio sumitur pro eo quod intenditur*, *Metafizica* IX, 8). Mai mult, intenţiile sunt întotdeauna constructe cognitive, *intentiones intellectae*, adică ceva pe care subiectul cunoscător îl surprinde în obiectele date prin simţuri („*Id, quod apprehendit anima de sensibili*", *De anima*, în *Opera, Venet*, 1518f. 4a-5a, Pars I c. 5). Domeniul astfel desemnat devine clar prin distincţia, atât de importantă mai târziu, dintre *intentiones primae* şi *intentiones secundae*; şi Avicenna (*Metafizica* 1, 2) vorbeşte în cel mai important pasaj despre *intentio prima* şi *secunda intellecta*. Prin *primae intentiones* sunt indicate chiar obiectele cunoaşterii, în timp ce *intentiones secundae* se referă la aşa-numitele *intentiones logicae*, cum ar fi universalul, genul, speciile, diferenţa şi, în general, conceptele şi termenii logici care se predică despre lucrul cunoscut sau se referă la el.[1] Deseori Avicenna a folosit *intentio* doar în înţelesul de sens al unui cuvânt.

Pe această cale, intenţia extra-practică a fost explicit introdusă în filosofia medievală şi a devenit unul dintre fundamentele scolasticii culminante. O descriere detaliată a stadiilor acestui proces este în acest studiu atât imposibil, cât şi de nedorit. În anumite cazuri istoria sensurilor este foarte încurcată, iar interpretările se modifică într-o măsură considerabilă. *Intentio* este, într-adevăr, unul dintre cei mai

---

[1] Se poate presupune că distincţia dintre *prima* şi *secunda intentio* în filosofia arabă are de-a face cu doctrina aristotelică a substanţelor prime şi secunde. Ca substanţe secunde, *secundae intentiones* au parte de fiinţă în mod derivat, şi, deci, secundar. Acest fapt este cel mai bine arătat de Averroes, care se referă la *secundae intentiones* (sau *intelligibilia*) afirmând „quorum esse est in intellectu tantum" („a căror fiinţă este numai inteligibilă" – B. T.-C.) (*Metafizica*, I, 1, *Venet*, 1550 f., 169b 59).

problematici termeni din scolastică. Tot ce voi încerca să fac aici este să arăt, prin intermediul unor sumare radiografii, caracterul structural şi locul intenţiei extra-practice în cadrul acestei filosofii.

Toma de Aquino serveşte cel mai bine unei astfel de întreprinderi. Conceptul tomist al intenţiei a fost deja cercetat de către lăudabila lucrare preliminară a lui Simonin[1]. Toma cunoştea de asemenea sensul larg al „intenţiei extra-practice" curent la Avicenna, de exemplu în comentariile sale la *Sentenţe*. Cel mai adesea, însă, întâlnim un sens mai restrâns, conform căruia intenţia este distinsă de obiectul cunoscut, de *res*, considerat în altă parte ca *intentio prima*. *Intentiones* sunt, atunci, asemănările, *similitudines* sau chiar *imagines*[2] din suflet care reprezintă *res* sau le aduc din nou la prezenţă. Mai mult, el foloseşte *species* sau *forma rerum* aproape ca sinonime pentru *intentio*[3]. Astfel, *intentiones* sunt aici, în primul rând, urme ale lucrurilor, imagini cognitive prezente în mintea umană care împlinesc cunoaşterea (fie ea prin simţuri sau prin intelect) şi care constituie scopul spre care este îndreptată cunoaşterea. Acestea sunt, prin urmare, mijloace de a sesiza obiectele supuse cunoaşterii. Este clar, deci, că această *intentio* este strâns legată de teoria tomistă a cunoaşterii, de aşa-numita teorie a speciilor.

Pe lângă aceasta, există o serie de subspecii ale acestei *intentio* extra-practice, care, oricum, nu pot fi deplin înţelese

---

[1] H.D. Simonin, „La notion d'«intention» dans l'œuvre de Saint Thomas d'Aquin", în *Revue de science philosophique et théologique*, vol. 19 (1930), p. 445 şi urm.

[2] *Summa Contra Gentiles* IV, 11, „Est autem...".

[3] Acest fapt devine clar mai ales prin combinarea pasajelor I, 58, şi VI, 11, din *Summa Contra Gentiles*.

decât în cadrul întregii concepţii tomiste asupra cunoaşterii. Cea mai rar discutată este *intentio sensibilis* (sau *intentio formae sensibilis*)[1]; aceasta coincide cu *species sensibilis*, forma obiectului percepţiei, care, în cazul percepţiei prin simţuri, este primită în minte fără *materia* sa. Mai des întâlnim *intentio intelligibilis*, care este identică cu *species intelligibilis*, ceea ce corespunde în *intellectus* acelor *species sensibilis*. Un al treilea fel de *intentio* este menţionată în *Summa Contra Gentiles*, şi anume *intentio intellecta*.[2] Aceasta desemnează aici imaginea cognitivă finală (*terminus*) cu care se încheie cunoaşterea, pe care intelectul o formează activ pornind de la *species intelligibilis* primite pasiv („id quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta"). *Intentio intellecta*, de asemenea, sunt, ca asemănări, *similitudo* sau *imago*. Pornind de la acestea, putem justifica o strânsă legătură între intenţia extra-practică la Sf. Toma şi teoria cunoaşterii-copie. Ceea ce nu înseamnă că această copie trebuie să fie complet intuibilă prin simţuri. Lucru dovedit, de exemplu, de faptul că *intentio intellecta* mai este desemnată şi ca *verbum interius*, concept sau cuvânt interior, şi de faptul că este prezentată ca produs al unei abstrageri.[3] Într-un sens mai degrabă ontologic-formal, Toma vorbeşte frecvent despre *intentiones logicae*. Acestea coincid din punct de vedere material cu mai sus-numitele *intentiones secundae*, conceptele logice fundamentale, incluzând, mai

---

[1] *Summa Theologica* 1, 78 a, 3 c.

[2] În *Summa Theologica* (1, q 85 a 1 ad 4) apar doar *intentio intelligibilis* sau *species intelligibilis*.

[3] *Summa Contra Gentiles* IV, 11. Despre doctrina lui *verbum interius*, v. şi *Summa Theologica*, 1, q. 27 a l corp.

presus de toate, categoriile aristotelice. *Intentio logicalis* este, într-adevăr, un termen fundamental în logica scolastică.

După cum este bine ştiut, teoria tomistă a cunoaşterii nu domină întregul Ev Mediu. Mai ales în scolastica târzie apar concepţii cu totul noi asupra cunoaşterii, dezvoltate în paralel cu cele vechi. Însă, în multe cazuri, se simte că întreaga doctrină a intenţiei extra-practice, inclusiv distincţia dintre *prima* şi *secunda intentio*, a devenit supărătoare. Pur şi simplu nu i se mai găsea locul, mai ales după ce doctrina speciilor începe să fie treptat înlocuită de concepţiile terministe în teoria cunoaşterii. Câteodată chiar se pare că *intentio* este totuna cu „conţinut“ sau „obiect al gândirii“ sau „prezentare“ sau „concept“, într-un sens foarte vag, pe care îl întâlnim foarte des astăzi (de exemplu, în *intentio generis*, o expresie care este aproape sinonimă cu „gen“). Astfel nu ne mai surprinde faptul că sensul extra-practic al termenului *intentio* nu a fost preluat mai departe (precum mulţi alţi termeni scolastici) în filosofia modernă.

Pentru o vedere de ansamblu preliminară, deşi destul de simplificată, a varietăţii teoriilor concurente asupra intenţiei extra-practice în acea vreme, cea mai bună indicaţie o dă cea de-a 23-a *Distinctio* a primei cărţi din *Sentenţele* lui Petrus Auriol. Dacă cineva ar încerca să grupeze aceste teorii, atunci una îndeosebi novatoare este cea a intenţiei extra-practice ca act, adică în sensul de *actus rationis* (*actus intellectus*). Această concepţie apare pentru prima dată la Duns Scotus, deşi conceptul său de intenţie extra-practică este destul de schimbător. În general, el susţine doctrina tradiţională a lui *intentio prima* ca *res intellecta* şi a lui *intentio secunda* ca obiect specific al logicii[1]; cu alte ocazii, pur şi

[1] *Super lib.* I *Posteriorum* 1. 46 „*Item...*“.

simplu preia doctrina aristotelic-tomistă a speciilor.[1] Este, prin urmare, într-un fel inconsecvent atunci când dezvoltă o doctrină tradiţională şi apoi, abrupt, la sfârşitul *Quaestiones*, denumeşte actul discursiv al inferenţei drept *intentio secunda*, care, ca *actus rationis* sau *intellectus*, duce la *primae intentiones*[2]. O astfel de concepţie s-ar justifica mai degrabă la tomistul Haervaeus Natalis, care acceptă doar parţial teoria actului. Pentru acesta, *intentio* este în primul rând tot ceea ce se găseşte în subiect, reprezintă un obiect şi trimite la acesta. În mod firesc, *actus intellectus*, de asemenea, constituie una dintre acele entităţi care reprezintă obiectul.[3] Dacă trecem cu vederea unii susţinători, nu foarte importanţi, ai acestei teze, care, în cea mai mare parte, depind hotărâtor de Scotus,

---

[1] Prantl, *Geschichte der Logik*, vol. 3, sect. XIX, n. 107 şi 109.

[2] „... triplex est operatio intellectus. Una est intelligentia simplicium; alia est compositio vel divisio... Tertia est operatio discursiva a praemissis ad conclusiones, at ille discursus est intentio secunda et est actus rationis per quem ducimur in cognitionem primarum intentionum et aliarum scientiarum" („... operaţia intelectului este triplă. Prima este înţelegerea celor simple; a doua este compunerea sau diviziunea... Cea de-a treia este operaţia discursivă de la premise la concluzii, iar acest discurs este intenţia secundă şi actul raţiunii prin care ajungem la cunoaşterea intenţiilor prime şi a altor ştiinţe" (B.T.-C.)) (*Super lib.* I. Post, q. 46).

[3] „Uno modo dicitur intentio ex parte ipsius intelligentis omne illud quod per modum alicuius repraesentationis ducit intellectum in cognitionem alicuius rei, sive sit species intelligibilis sive actus intellectus sive conceptus mentis" („Într-un sens, se numeşte intenţie, din perspectiva celui care înţelege, tot ceea ce face intelectul să cunoască un lucru în modul propriu reprezentării, fie ca specie inteligibilă, fie ca act al intelectului, fie în calitate de concept al spiritului" (B.T.-C.)) (Prantl, vol. 3, sect. 19, n. 396).

trebuie totuşi să acordăm atenţie lui William Ockham. Chiar şi acesta este inconsecvent: imediat după ce caracterizează *res realiter existens* drept *intentio prima*, la finalul aceluiaşi *Quodlibet* desemnează *res* ca *intentio secunda* ca simplu *actus intelligendi*, ba chiar drept *animae passiones*.[1] Fundamentul acestei concepţii este tipic; la o astfel de caracterizare se ajunge doar pe baza principiului parcimoniei.[2] Ceea ce merită remarcat este claritatea cu care scolastici ca Aegidius Romanus[3] sau Petrus Auriol[4] se opun unor astfel de concepţii psihologiste, mai ales în ce priveşte obiectele logicii (*secundae intentiones*), indicând natura lor non-mentală.

---

[1] *Quodlibeta*, IV, 19.

[2] „Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora... ergo praeter actum intelligendi non oportet ponere aliquid aliud" („Este inutil să aibă loc prin mai multe ceea ce poate avea loc prin mai puţine... aşadar, nu trebuie ca împotriva actului înţelegerii să se afirme ceva ca fiind altceva" (B.T.-C.)) (Prantl, vol. 3, sect. 19, n. 768).

[3] „Logica non est de actibus sed est de intentionibus et conceptibus qui formantur per huiusmodi actus... Dialectica ergo, quae proprie rationalis est, magis erit de huiusmodi conceptibus quam de ipsis actibus" („Logica nu se referă la acte, ci la intenţii şi concepte care se formează prin astfel de acte... Astfel, dialectica, care este în sens propriu raţională, se va referi mai mult la aceste concepte decât la actele însele" (B.T.-C.)) (*ibid*., vol. 3, n. 371).

[4] „Logica non coniungit actum intellectus actui intellectus sed conceptus secundarios conceptibus primus...; ergo manifestum est, quod secunda et prima intentio non sunt actus intelligendi sed obiectivus conceptus" („Logica nu leagă actele intelectului între ele, ci conceptele secunde cu conceptele prime...; astfel, este evident că intenţia primă şi secundă nu sunt actele intelectului, ci concepte obiective" (B.T.-C.)) (Prantl, vol. 3, n. 705).

Alţii interpretează intenţia extra-practică ca o *relaţie*. Şi această interpretare a pornit, de asemenea, într-o formă incipientă, de la Duns Scotus, de exemplu atunci când prezintă, la un moment dat, *intentio secunda* ca relaţia dintre ceea ce este predicabil despre ceva şi acel ceva despre care se poate predica.[1] Principalul adept al acestei teorii este Hervaeus Natalis. Însă, şi în acest caz, *intentio* nu reprezintă atât de mult o relaţie în sens propriu, cât o proprietate relaţională a obiectului cunoaşterii. Aceasta nu denotă o relaţie între <obiectul de> cunoscut şi <actul de> cunoaştere, ci, mai degrabă, o caracteristică ce ţine de obiectul de cunoscut (şi, în nici un caz, de cunoaştere!) în relaţie cu cunoaşterea.[2] *Ens intellectum* pare aici să fie aproape identic cu obiectul pe deplin cunoscut[3] şi este apoi desemnat prin *intentionalitas*. Posesia, faptul de a avea un astfel de *respectus*

---

[1] „... intentio secunda quae est quaedam relatio rationis in praedicabili ad illud de quo est praedicabile..." („... intenţia secundă care este o relaţie raţională între ceea ce este predicat şi acel ceva despre care se predică..." (B.T.-C.)) (Prantl, vol. 3, sect. 19, n. 106).

[2] „...qui quidem respectus non tenet se ex parte actus intelligendi vel ex parte scientiae in ordine ad rem intellectam sed magis e converso, respectu rationis, tenens se ex parte rei intellectae in ordine ad intellectum ipsum" („... dar care nu se află, privit din perspectiva actului înţelegerii sau a ştiinţei, în ordinea lucrului înţeles, ci, dimpotrivă, din perspectiva raţiunii, se află de partea lucrului «ca lucru» înţeles în ordinea intelectului însuşi" (B.T.-C.)) (conform lui Petrus Auriol, în Prantl, n. 701).

[3] „Prima intentio... non est aliud quam esse intellectum" („Intenţia primă... nu este altceva decât o fiinţă inteligibilă" (B.T.-C.)) (Petrus Auriol, în 1, *Sent*., dist. 23, art. 1).

rationis, este, de asemenea, caracterizată ca *habitudo rei intellectae*.[1]

În cele din urmă ar trebui să menţionez însăşi concepţia lui Petrus Auriol, care discută toate sensurile mai sus-menţionate ale conceptului de *intentio*. Pentru acesta, *intentio* este un simplu *conceptus mentis*, şi anume unul care, provenind din obiecte, este format numai pe baza unui act intelectiv. Şi, totuşi, în ultimă analiză, Auriol consideră că acest *conceptus* ar trebui să includă ca parte nedistinctă *conceptio passiva* a obiectului şi însuşi obiectul conceput, concepţie care complică şi mai mult doctrina intenţiei.[2]

---

[1] „Alio modo dicitus intentio, quod se tenet ex parte rei intellectae et hoc modo dicitur intentio res ipsa quae intelligitur inquantum in ipsam tenditur sicut in quoddam cognitum per actum intelligendi, et intentio sic dicta formaliter et in abstracto dicit... terminationem quae est quaedam habitudo rei intellectae ad actum intelligendi... Prima intentio concretive et materialiter dicit illud quod intelligitur... Intentio, prout se tenet ex parte rei intellectus, dupliciter potest accipi scil. in abstracto ipsa intentionalitas et in concreto pro eo cui ista intentionalitas convenit" („În alt sens, se numeşte intenţie ceea ce se află de partea lucrului înţeles, şi în acest fel, se numeşte intenţie lucrul însuşi care este înţeles ca acel ceva spre care se tinde prin actul înţelegerii, iar intenţia astfel numită se referă formal şi abstract... la termenul care este acel fel de a fi *(habitudo)* al lucrului înţeles în raport cu actul înţelegerii... Cea dintâi intenţie se referă în mod concret şi material la ceea ce este înţeles... Intenţia, din perspectiva lucrului înţeles, poate fi înţeleasă în două sensuri, adică în sens abstract ca intenţionalitate, şi în sens concret, ca acel ceva la care se referă această intenţionalitate" (B.T.-C.)) (Prantl, n. 396).

[2] „Intentionalitas (sau „intentio": nota 532) est ipsemet conceptus obiectivus per intellectum formatus claudens indistinguibi-

Caracteristice pentru concepţiile despre intenţia extra-practică la sfârşitul perioadei scolastice sunt definiţiile conceptelor din *Lexiconul* lui Goclenius, un discipol marburghez al lui Petrus Ramus de la începutul secolului al XVII-lea. Mai întâi vorbeşte despre o intenţie în sens propriu (*intentio formalis*) ca *actus mentis, quo tendit in obiectum*. Doar într-un sens slab *intentio* desemnează şi *obiectum in quod actus mentis tendit*, aşa-numitele *intentio obiectiva*. În acest sens, *actus mentis* este întotdeauna un act de cunoaştere, un *actus intellectus, quo obiectum suum percipit (quo obiectum cognoscimus)* şi, în mod corespunzător, *intentio obiectiva* este întotdeauna obiectul cunoaşterii (*id quod per actum cognoscitur*).

Astfel, imaginea pe care scolastica târzie ne-a lăsat-o despre intenţia extra-practică este foarte complexă. Fără îndoială, marea diversitate a concepţiilor medievale se încadrează între anumite limite care sunt responsabile pentru relativa lor unitate în comparaţie cu concepţia modernă. Există o trăsătură comună unificatoare: în ciuda diferenţelor dintre versiunile timpurii şi târzii asupra intenţiei, conceputǎ fie ca entitate obiectivă (obiect, relaţie sau concept), fie ca act, aceasta este întotdeauna strâns legată de cunoaştere.

Mai mult, trebuie să menţionăm că acest sens cognitiv al termenului „intenţie" nu a fost în nici un caz utilizat doar în cadrul filosofiei; se pare că a fost utilizat efectiv chiar şi în

---

liter conceptionem passivam et rem quae concipitur per ipsam, et idem est dicta intentio quod conceptus" („Intenţionalitatea (sau intenţia) este însuşi conceptul obiectiv format prin intelect, care cuprinde în mod indistinct o reprezentare pasivă şi lucrul care este conceput prin intermediul ei, şi acelaşi este sensul intenţiei şi al conceptului" (B.T.-C.)) (Prantl, n. 539).

alte limbi decât latina. Fără îndoială că Dante este încă din plin sub influenţa filosofiei scolastice când scrie despre *intenzione* scoasă din lucruri prin puterea conceptualizării (*apprensiva*) şi care este integrată de suflet („tragge intenzione et dentro voi spiega“, *Purgatorio* Canto XVIII. Vers 22f.). Este interesant să reţinem că doar începând din această perioadă cuvântul latin *intendere* a preluat noul înţeles, de la cuvântul italian *intendere* şi de la cel francez *entendre*, şi anume cel de „înţelegere“.[1] Termenul scolastic de *intentio* în sensul unei imagini cognitive s-ar putea să fi jucat un rol în apariţia acestui sens special al latinescului *intendere*, precum şi în apariţia noilor sensuri din italiană şi franceză.

3. Intenţia la Husserl

Care este însă situaţia în privinţa sensului termenului „intenţie“ în filosofia contemporană? Reţinând distincţia dintre „intenţie“ şi „intenţionalitate“, trebuie să afirmăm cu claritate că Brentano, cel puţin în lucrările publicate până în prezent, nu a repus în discuţie termenul independent „intenţie“. După cum voi arăta, Brentano a discutat numai despre obiecte intenţionale şi despre relaţii intenţionale. Probabil că cineva care îi ştia aşa de bine pe scolastici precum Brentano avea motive să evite expresia *intentio*, mult prea legată de variatele teorii ale cunoaşterii şi, mai ales, de teoria tomistă a speciilor.

---

[1] Conform lui Ducange-Henschel, primul exemplu de utilizare a acestui sens este *Glossarium mediae et infimae latinitatis, sub voce intendere*, în *Vita* Sfintei Ecaterina din secolul XIV, *Prophetarum cum discretione intendenda*.

Astfel, consider că termenul *intenţie* reapare, de fapt, la Edmund Husserl. Nu este lucru uşor să conturăm concepţia husserliană asupra esenţei intenţiei. Uneori trebuie să trecem dincolo de textul husserlian, de vreme ce autorul însuşi nu oferă o prezentare definitivă asupra acestei probleme. Ce vom face în cele ce urmează este o exegeză a esenţei concepţiei husserliene, urmând o abordare liberă şi generalizatoare.

Cel mai bine este să pornim de la observaţia că termenul „intenţie" apare la Husserl în două locuri diferite: în legătură cu semnele cu semnificaţie (cuvintele) şi în legătură cu anumite feluri de trăiri; subdiviziunile acestor clase de intenţii nu sunt discutate aici, fiind considerate neesenţiale.

(1) Intenţia verbală (*Wortintention*)[1]

Această intenţie nu este în nici un caz identică cu cuvântul însuşi. Se află, însă, cel mai aproape de ceea ce noi numim semnificaţia unui cuvânt, în măsura în care, prin aceasta, nu înţelegem obiectul vizat. Intenţia, precum şi semnificaţia, este ceva ce ţine de cuvânt, ceva direcţionat dinspre cuvânt către un obiect. Metaforic, putem vorbi despre intenţia verbală ca despre o rază sau o săgeată ce porneşte dinspre cuvânt şi ţinteşte un obiect. Dincolo de imaginea unei raze intenţionale este presupoziţia că o indicaţie specială, non-reală, ostensivă porneşte dinspre cuvânt spre un obiect şi că oricine vrea să înţeleagă cuvântul trebuie să urmeze indicaţia.

[1] *Cf*. mai ales *Logische Untersuchungen*, vol. II/1, ediţia engleză J.N. Findlay, p. 269-336.

Intenţia verbală este, astfel, o rază indicatoare non-reală ce emană din cuvânt (asemenea indicatorului unui drum).[1] Desigur, această rază nu este o entitate independentă; este ataşată cuvântului din care porneşte şi legată de acesta ca sursă a iradierii sale. Un astfel de fenomen îi este atribuit, conferit cuvântului; pe baza unei astfel de intenţii atribuite care trimite către un lucru, cuvântul „posedă" semnificaţia acestui lucru ca proprietate a sa, dar nu „posedă" intenţia însăşi, raza intenţională, deoarece această rază nu poate constitui o proprietate. Semnificaţia este, prin urmare, proprietatea unui cuvânt de a deţine, nu ca proprietate *per se*, ci ca un fel de accesoriu ideal, extern, o rază intenţională care emană din acesta şi trimite către un obiect anume.

(2) Intenţia trăirii (*Erlebnisintention)*[2]

Husserl numeşte trăirile care prezintă această formă de intenţie acte sau trăiri intenţionale. Uneori chiar aceste acte sunt denumite „intenţii".[3] Strict vorbind, aceasta este o frază improprie, o *pars pro toto*. Actele se definesc printr-un

---

[1] R. Ingarden vorbeşte despre un „factor intenţional director" (*Richtungsfaktor*) în *Das literarische Kunstwerk* (Halle, 1931), p. 61 şi urm.

[2] *Cf.* mai ales *Logische Untersuchungen*, trad. J.N. Findlay, vol. II/1, mai ales §18; p. 533-659, mai ales p. 580-581.

[3] Nu luăm în considerare echivocurile pe care Husserl însuşi le-a distins, precum intenţia în sens restrâns, adică în sensul de act al îndreptării neintuitive sau goale către un obiect corespunzător experienţei intuitive care îl împlineşte.

„caracter esenţial" (*Wesenscharakter*), prin „particularitatea intenţiei, prin faptul că se raportează la un obiect în modalitatea reprezentării sau într-un mod analog". Intenţia este, astfel, ceva ce ţine de un act, iar nu actul însuşi. Percepere sau dorinţa, de pildă, nu sunt intenţii în ele însele, ci includ intenţii orientate către obiectul percepţiei, către ţinta stabilită. Husserl nu determină, oricum, niciodată clar esenţa trăirii intenţionale printr-o definiţie. Totuşi, din context devine clar că pentru Husserl intenţia reprezintă caracterul unui act, caracteristica prin intermediul căreia ţinteşte spre un lucru, este relaţionat cu sau îndreptat către acesta. Intenţia este precum firul principal ţesut în orice act, fir care ţinteşte către obiectul care aparţine fiecărui act. Intenţia este, prin urmare, componentă dependentă a unui act, deci o parte dependentă.

Putem presupune că, în afară de cele deja menţionate, există şi alte acte intenţionale independente. În acest sens, intenţia este adesea identificată cu actul vizării (*meinen*). Expresia germană *meinen* are o mulţime de sensuri, cel mai comun fiind „a crede". Şi, totuşi, atunci când se referă la simpla indicare a ceva, la simpla considerare a ceva ca obiect („Mă refer la acesta, nu la altul"), trebuie observat că un astfel de *meinen* are un posibil sens numai împreună cu alte acte. Mai mult, un astfel de *meinen* explicit nu poate fi descoperit în actele de percepţie, în sentimente şi în actele de dorinţă; cele mai comune şi, în acelaşi timp, cele mai importante acte nu includ intenţii semnificatoare independente (*Meinungsintentionen*). Astfel, sensul original husserlian al intenţiei actului este acela al unei funcţii specifice de a trimite către ceva. Există motive să punem un accent deosebit

pe această funcţie specifică deoarece, recent, Husserl[1] însuşi descrie această funcţie a intenţiei ca un proces de constituire, de construire a obiectelor, chiar drept creaţie productivă care, printre altele, aduce din nou intenţiile practice şi extra-practice într-o vecinătate imediată. Problema cu privire la măsura în care este posibilă demonstrarea unor astfel de funcţii poate rămâne nedecisă. În orice caz, acestea nu sunt funcţii distinctive necesare pentru esenţa intenţiei actului în genere.

Care este, atunci, relaţia dintre intenţia verbală şi intenţia actului? Cu siguranţă, nu este aici vorba de o echivalare a lor doar pentru că ambele sunt numite „intenţii“. O trăsătură comună celor două este, mai presus de toate, faptul că suportul intenţiei (cuvânt sau act) trimite spre un obiect, precum şi faptul că aceste intenţii depind de suportul lor. Pentru a fi mai clar, diferenţa dintre suporturile intenţiilor nu este singura diferenţă dintre intenţia-verbală şi intenţia-act. Trecând dincolo de tratarea husserliană a problemei, va trebui să remarcăm diferenţele între chiar structurile intenţiilor. Astfel, intenţia verbală este o proprietate atribuită artificial cuvântului. Legătura acesteia cu cuvântul este non-reală (*ideell*), rezultând din actul atribuirii, în timp ce, ca direcţionare mentală independentă de aceste acte de atribuire, intenţia actului are o existenţă reală în actul însuşi. Legată de aceasta este următoarea diferenţă: intenţiile

---

[1] La fel ca în *Formale und transzendentale Logik* (Halle, 1929), v. mai ales p. 183 (*Wesen der Intentionalität als konstituierende Leistung*) şi p. 216, şi E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (Berlin, 1934), în *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, *Phaenomenologica*, vol. 21 (1966), p. 143.

verbale sunt localizate, ca să spunem aşa, în afara corpului real al sunetului, formând astfel un fel de apartenenţă non-reală (*ideell*), în timp ce intenţiile actului sunt părţi constitutive actelor însele. Aceste diferenţe, în orice caz, nu exclud posibilitatea ca „razele indicatoare" ale cuvintelor, precum şi cele ale actelor, să constituie o caracteristică comună, fundamentală a celor două tipuri husserliene de intenţie.

4. O comparaţie între intenţia la scolastici şi la Husserl

Care este atunci legătura dintre intenţia la Husserl şi intenţia în scolastica medievală? Să subliniem, pe scurt, principalele diferenţe pe două coloane:

(1) Intenţia extra-practică este, la scolastici, o entitate închisă în sine şi este, în acest sens, o entitate independentă, indiferent dacă înţelegem prin acest cuvânt asemănarea cu un lucru, un lucru sau un act intelectiv; singurul caz diferit este atunci când interpretăm *intentionalitas* ca proprietate relaţională (*habitudo*).

(1) La Husserl, intenţia verbală este o entitate dependentă, un *accidens*. Doar actele unui simplu *meinen* intenţional ar fi relativ independente; dar chiar şi atunci acestea ar trebui distinse de actele intelective în genere.

(2) La scolastici intenţia extra-practică ţine numai de actele cognitive.

(2) La Husserl, pe de altă parte, intenţia apare şi în actele non-cognitive, de

exemplu în actele reprezentaţionale sau ale credinţei, şi, mai ales, în actele emoţionale şi practice (de exemplu, a fi încântat de ceva sau a tinde către ceva).

(3) La scolastici se întâlneşte termenul „intenţie“ în domeniile logicii şi epistemologiei.

(3) Husserl utilizează acest termen în întregul domeniu al filosofiei, mai ales în psihologia generală, în fenomenologie şi în filosofia limbajului.

(4) În scolastica culminantă doctrina lui *intentio* survine, de obicei, în strânsă legătură cu doctrina cunoaşterii-specie, o formă specială a teoriei cunoaşterii-imagine.

(4) Utilizarea husserliană a termenului nu se bazează pe vreo teorie anume a cunoaşterii.

(5) Chiar şi în concepţia despre *intentio* ca act, elementul orientării către un obiect nu este elaborat deloc sau nu este elaborat ca atare; concepţia proprietăţii relaţionale consideră intenţia, în cel mai bun caz, ca relaţie a unui obiect cu un act.

(5) În concepţia husserliană elementul esenţial al intenţiei verbale, precum şi al intenţiei actului, este raportarea direcţionată a cuvântului şi a actului spre obiectul lor.

Singurul lucru pe care îl pot avea în comun scolasticii şi Husserl în privinţa intenţiei este, probabil, legătura cu actele mentale în genere. Dar această legătură este prea generală pentru a asigura fundamentul pentru o relaţie esenţială în privinţa structurii. În orice caz, pe baza descoperirilor de mai sus, nu putem vorbi despre un concept comun, scolastic şi fenomenologic, al intenţiei extra-practice.

Dacă acest fapt este adevărat, atunci ne putem întreba cu legitimitate: de ce, în cele din urmă, a reintrodus Husserl termenul scolastic? Răspunsul poate fi dat numai în lumina istoriei expresiei „intenţional". După cum vreau să arăt, din punct de vedere istoric ambii termeni au fost utilizaţi într-o manieră destul de asemănătoare, şi am considerat doar din motive sistematice că este potrivit să slăbesc legătura lor strânsă.

5. Termenul „intenţional" la scolastici

Evident că termenul „intenţional" provine, de asemenea, din scolastică. După ştiinţa mea, prima sa ocurenţă nu a fost încă stabilită, dar era deja folosit de Toma de Aquino. El pune în opoziţie *esse intentionale*, caracteristică oricărei imagini (*Abbild*), oricărei *similitudo* în mediul transmiţător (de exemplu: *similitudo coloris in aere*, imaginea culorii în aer), cu *esse reale* al originalului (de exemplu: *esse coloris in pariete*, fiinţa culorii pe perete), fiind contrastate în aceeaşi manieră expresiile *secundum intentionem* sau *intentionaliter* şi *secundum esse* sau *realiter*; expresia *esse in intentione* este de asemenea utilizată. Astfel, în acest context, „intenţional" semnifică un anumit mod al existenţei, modul ireal de a fi specific imaginilor, intenţiei extra-practice, ca şi celei practice,

scopurilor unei intenţii de a face ceva prin opoziţie cu fiinţa obiectelor reale.[1] *Esse intentionale*, prin urmare, nu înseamnă pur şi simplu acelaşi lucru ca „a fi o *intentio*“, ceea ce uneori se numeşte *intentionalitas*, ci, mai degrabă, „a avea o existenţă de tipul *intentio*“.

Scolastica târzie a formulat conceptul de existenţă intenţională într-o manieră şi mai radicală: *esse intentionale* devine acum o existenţă dependentă doar de act, chiar de actul voinţei subiectului. Un exemplu tipic este distincţia lui Durandus din Saint-Pourçain între *esse intentionale* într-un sens primar şi *esse reale*. El atribuie primul sens acelor obiecte care îşi datorează existenţa doar unui act al intelectului (*non sunt nisi per operationem intellectus*); printre acestea el enumeră genul, speciile şi, în general, *logicae intentiones*, dar (precum Toma) nu include şi imaginea prezentă în mediu, care este în „*acest* sens reală“. Într-un sens secundar el foloseşte „intenţional“ pentru orice lucru care posedă o existenţă slabă, inferioară *(esse debile)*, câtă vreme nu a atins încă dezvoltarea deplină a *esenţei* sale (*quia deficit a perfectione propriae speciei*), ca, de exemplu, lumina şi *species coloris* în mediul de propagare[2]. Acest sens, secundar totuşi, se retrage

---

[1] Istorica remarcă a lui Brentano din a sa *Psihologie* cu privire la Toma de Aquino, şi anume cu privire la faptul că nu numai obiectul gândit se află în chip intenţional în cel ce gândeşte, ci şi obiectul iubirii se află în cel ce iubeşte şi obiectul dorit se află în cel care îl doreşte, se dovedeşte a fi corectă pentru *esse intentionale* (deosebită de însăşi *intentio*).

[2] În *Sent*. 1, dist. 23, art. 1 (ed. Romae, 1595, vol 1, p. 530), „Esse intentionale“ este comparabilă cu „esse obiectivum tantum et ficticium seu apparens“ („însăşi fiinţa obiectivă, fictivă sau aparentă“) şi este diferită de „esse reale et fixum extra verorum (probabil „rerum“) naturam, absque omni apprehensione“, „per

gradual în fundal, conceptul de existenţă intenţională ca existenţă subiectivă, dependentă de act, căpătând întâietate.[1]

Trebuie să reţinem că, cu siguranţă, potrivit concepţiei scolastice referitoare la *esse intentionale*, nu orice *intentio* constituie un *ens intentionale* cu un *esse intentionale*. Astfel, *intentio prima* în cel mai răspândit sens, anume ca obiect direct al cunoaşterii, nu este pur şi simplu intenţională. La Ockham, de exemplu, *intentio prima* a fost caracterizată aproape ca *res realiter existens*.[2]

---

quod patet quod esse intentionale non est aliud quam visio aut apparitio obiective" („fiinţa reală şi stabilă în afara naturii lucrurilor, fără nici o aprehensiune", „ceea ce înseamnă că fiinţa intenţională nu este altceva decât vedere sau apariţie în sens obiectiv"). „Illud quod non est existens in rerum natura nec habet esse fixum extra secundum quod huiusmodi, illud inquam est quid intentionale" („Ceea ce nu există în natura lucrurilor, şi nici nu are o fiinţă stabilă în afara acestui mod de a fi, este ceva de ordin intenţional" (B.T.-C.)) (Prantl, p. 592, notele 530 şi 532).

[1] „Scolastici ens intentionale appellant ens quod sola conceptione et consideratione inest, seu ens quod est intra animam per notiones, cui opponitur reale quod reperitur extra animae notiones" („Scolasticii numesc fiinţă intenţională <acea> fiinţă care este doar la nivel conceptual şi care este vizată sau fiinţa care este în suflet prin noţiuni, căreia i se opune fiinţa reală care se află în afara noţiunilor din suflet" (B.T.-C.)) (Goclenius, *Lexicon philosophicum*).

[2] Asemenea discipolului său Armandus de Bellovisu: „Ipsa ergo res intellecta materialiter et in concreto dicitur intentive sive res intellecta sive ens reale ut homo, lapis et huiusmodi" („Aşadar, lucrul însuşi înţeles în sens material şi concret se numeşte intenţional sau lucru înţeles sau fiinţă reală sau om, piatră ş.a.m.d." (B.T.-C.)) (Prantl, vol. 3, sect. 19, n. 631).

6. Inexistenţa intenţională la Brentano

Dintre filosofii moderni, Brentano a fost, într-adevăr, cel care a reluat folosirea termenului „intenţional“ şi care, făcând asta, s-a referit în mod explicit la utilizarea scolastică a termenului. Dar studenţii şi mai ales comentatorii lui au acordat prea puţină atenţie contextului în care a fost introdus. În general, trebuie subliniat că în lucrările lui Brentano publicate până în prezent (acestea fiind singurele care pot fi folosite ca referinţă aici) termenul „intenţional“ este folosit foarte rar.

Brentano reintroduce acest termen în *Psihologia din punct de vedere empiric*, în contextul încercării de a diferenţia mai precis între fenomenele psihice şi cele fizice. Acest fapt arată de la sine că este vorba de o problemă de psihologie generală, şi nu, ca înainte, de o problemă de epistemologie şi logică.

Mai mult, este uimitor faptul că termenul „intenţional“ în *Psihologia* lui Brentano este folosit întotdeauna ca atribut direct sau indirect al „obiectului“. La Brentano fiecare fenomen psihic (de exemplu, reprezentarea, judecata, iubirea) este caracterizat de ceea ce, în opinia lui, „scolasticii Evului Mediu numeau inexistenţă intenţională (sau chiar mentală) a unui obiect şi ceea ce am putea numi, deşi nu pe deplin limpede, referinţa la (*reference to*) un conţinut (care nu trebuie înţeleasă ca fiind ceva real) sau obiectivitate imanentă. Fiecare [fenomen psihic] include ceva ca obiect în sine însuşi... Această inexistenţă intenţională este o caracteristică exclusivă a fenomenelor psihice“. Acestea pot fi definite ca „acele fenomene care conţin un obiect intenţional în ele însele“.[1]

---

[1] *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, ed. 2, Oskar Kraus (1925), cartea II, cap. 1, §5. *Psyhology from an Empirical Standpoint*, ed. engleză Linda. L. McAllister (Londra şi New York, 1973).

Nu ne interesează aici în ce măsură o astfel de concepţie asupra actelor psihice *per se*, care nu ţin doar de cunoaştere, este una scolastică sau tomistă. Oricum, un lucru este clar: la Brentano termenul „intenţional" este strâns legat de o concepţie asupra structurii trăirii potrivit căreia toate obiectele la care se raportează o trăire sunt în acelaşi timp conţinute în această trăire, există în ea. Termenul „inexistenţă intenţională (mentală)" exprimă foarte clar această imanenţă în *mens* şi pare a denota o relaţie de cuprindere în sensul unei *intentio* scolastice sau, mai exact, tomiste.

În acest sens, este evident că astfel de obiecte intenţionale nu există în afara minţii. Această concepţie îşi are originea mai ales în realismul critic, pe care l-a susţinut şi Brentano, şi care tratează de la bun început fenomenele fizice precum culorile drept ceva subiectiv. Cu siguranţă, acest realism critic nu este teoria cunoaşterii-copie; cu toate acestea, între ele există o relaţie în măsura în care acest realism duce la o dublare a obiectului exterior în conştiinţă sub forma unui corelat fenomenal al obiectului real. La Brentano cuvântul „intenţional" este astfel sinonim cu „imanent" şi se opune lui „transcendent", iar „obiect intenţional" este sinonim cu „obiect imanent". Fără evidenţierea concepţiei referitoare la imanenţă şi transcendenţă, teoria lui Brentano asupra obiectului intenţional sau, mai exact, asupra inexistenţei intenţionale a obiectului îşi pierde fundamentul.

Aceasta reiese cu şi mai mare claritate din obiecţiile ulterioare ale lui Brentano faţă de această terminologie. Într-o notă de subsol a ediţiei din 1911[1], el obiectează exclusiv faţă

[1] A doua ediţie, vol. 2, p. 8; ed. engleză, p. 180.

de felul greşit de a înţelege expresia „inexistenţă intenţională“ ca denotând o intenţie de a face ceva şi urmărirea unui scop. „Ţinând cont de acest fapt, ar fi fost mai bine să evit cu totul această expresie. În locul termenului «intenţional» scolasticii foloseau foarte frecvent expresia «obiectiv».[1] Aceasta are legătură cu faptul că ceva stă ca obiect pentru un subiect activ psihic şi, ca atare, este prezent într-un anumit fel în conştiinţă...“ Şi aici, prin urmare, intenţionalul nu este nimic altceva decât ceea ce este prezent, imanent în conştiinţă, prin opoziţie cu ceea ce are existenţă reală. Şi mai important, Brentano, în acest loc, este foarte aproape de a renunţa la expresia „intenţional“ pentru a evidenţia mai puternic imanenţa în minte a fenomenelor psihice. Într-o anexă din 1911 termenul dispare total. Aici el nu mai vorbeşte decât despre „referinţa mentală la ceva ca obiect“.[2]

Totuşi, potrivit lui Oskar Kraus[3], Brentano a renunţat mai târziu complet la doctrina imanenţei obiective, a inexistenţei mentale a obiectelor. Kraus susţine că numai referinţa la ceva ca obiect a rămas, pentru Brentano, o caracteristică a fenomenelor psihice. Oricum, chiar şi atunci este semnificativ faptul că, legat de aceasta, dispare complet

---

[1] Prin urmare, Durandus din Saint-Pourçain vorbeşte despre un „esse in intellectu obiective“ al adevărului prin opoziţie cu „esse in intellectu subiective“, deoarece ţine de *species* sau *actus intelligendi* (Prantl, n. 564).

[2] A doua ediţie, vol. 2, p. 133 şi urm.; ed. engleză, p. 271 şi urm.

[3] A doua ediţie, vol. 1, p. 269, n. 11; ed. engleză, p. 89; şi Oskar Kraus, *Franz Brentano* (München, 1919), p. 23 şi urm.

şi expresia „intenţional".[1] Pentru Brentano această expresie a fost şi a rămas în strânsă legătură cu doctrina obiectelor imanente actului; inexistenţa mentală, şi nu referinţa la ceva ca obiect, constituia pentru el esenţa intenţionalităţii.

Această idee nu se află în conflict cu pretenţia că, în acelaşi timp, Brentano a fost primul care a indicat relaţia esenţială pe care fenomenele psihice o au cu obiectele. Singura întrebare care rămâne deschisă este dacă Brentano a surprins specificul acestei părţi a vieţii mentale prin expresia „intenţional". Ceea ce el însuşi a considerat ca echivalent al expresiei „inexistenţă intenţională (sau chiar mentală) a unui obiect", şi anume, pe de o parte, referinţa la un conţinut, orientarea către un obiect (non-real) şi, pe de altă parte, obiectivitatea imanentă, sunt două lucruri diferite. Obiectele la care mă raportez eu însumi nu trebuie neapărat să existe imanent. Chiar dacă cele două lucruri au funcţionat întotdeauna împreună, ele ar trebui totuşi să fie conceptual distincte. Se pare că Brentano nu a fost destul de conştient de această diferenţă atunci când a combinat cele două fenomene sub numele de „inexistenţă intenţională". Faptul că termenul „intenţional" este legat nu de concepţia referinţei la un obiect, cât, mai ales, de ideea de imanenţă, este arătat clar de remarca referitoare la adjectivul „intenţional (sau chiar mental)" al inexistenţei, observaţie care accentuează încă o dată imanenţa în minte.[2]

---

[1] Acesta devine clar mai ales în anexa mai sus-menţionată, „Relaţia mentală prin comparaţie cu relaţia în sens strict".

[2] A doua ediţie, vol. 1, p. 124; ed. engleză, p. 88 n. „Aceştia [scolasticii] folosesc de asemenea expresia «a exista ca obiect (obiectiv) în ceva», pe care, dacă dorim să o utilizăm astăzi, ar fi înţeleasă, din contră, ca o desemnare a unei existenţe reale în

Astfel, „intenţional" la Brentano se referă la proprietatea unui obiect care este imanent în conştiinţă într-un fel analog celui în care speciile sunt imanente în teoria aristotelic-tomistă a cunoaşterii, teorie de care Brentano s-a ocupat mult.[1] El ocupă astfel o poziţie stranie pe linia de demarcaţie dintre concepţia medievală şi cea modernă. Pe de o parte, folosirea de către el a termenului „intenţional" este puternic scolastică; pe de altă parte, concepţia referinţei mentale, care nu poartă încă denumirea de „intenţională", este modernă.

Aceasta se întâmplă, totuşi, în două locuri din extrem de importanta lucrare din 1889, *Despre originea cunoaşterii binelui şi a răului*[2]. Aici Brentano vorbeşte despre o „relaţie intenţională (*intentional relation*) cu ceva care poate să nu fie real, dar care este dat totuşi interior, obiectual". În schimb, nu este menţionat aici nici un obiect intenţional. Această relaţie intenţională este descrisă şi ca „atitudine subiectivă" (*subjectives Verhalten*) şi, astfel, nu ca o relaţie în sensul obişnuit dintre doi poli egali, ci, mai degrabă, drept ceva pe care Brentano l-a descris ulterior ca fiind „de tipul relaţiei" (*relativlich*). Un act, iar nu un obiect, este, prin urmare,

---

afara minţii. Însă în «a exista imanent ca obiect», expresie utilizată ocazional într-un sens similar cu prima, termenul «imanent» ar trebui, desigur, să excludă înţelegerea greşită de care ne temem."

[1] Nicolai Hartmann îl urmează involuntar în această privinţă în *Metaphysik der Erkenntnis*. Pentru acesta obiectul intenţional este «complet şi total imanent» şi reprezintă, ca atare, obiectul transcendent-real (v. mai ales ed. 2, p. 105 şi urm.).

[2] Ediţia engleză Roderick M. Chisholm (London and New York, 1969), p. 14, 16.

intenţional. Dar şi în acest caz este clar că acel ceva la care se referă actul este în primul rând „interior obiectual", adică „imanent" sau „inexistent intenţional" în sensul prezent în *Psihologia* din 1874.

În sfârşit, Brentano foloseşte expresia „intenţional" pentru a distinge simpla fenomenalitate de real. Astfel, el vorbeşte despre fenomenele psihice, cum ar fi cunoaşterea, bucuria şi dorinţa, ca având şi existenţă reală pe lângă existenţa intenţională, în timp ce fenomenele fizice, precum culorile, sunetele, căldura, au doar o fiinţă fenomenală şi intenţională.[1]

Dacă ar fi să înţelegem „intenţional" aici în sensul de „imanent", existenţa intenţională şi reală s-ar exclude reciproc; „obiectivitatea imanentă" ar trebui atunci să însemne simpla obiectivitate în sensul scolastic, adică o lipsă de existenţă reală.

7. Termenul „intenţional" la Husserl

Pe baza acestor dovezi nu ne mai pare nesigur faptul că sensul modern al termenului „intenţional", şi nu doar cel al termenului „intenţie", apare pentru prima oară la Husserl. Husserl a fost primul care a separat conceptul de intenţionalitate de noţiunea de inexistenţă imanentă şi l-a interpretat sau, mai precis, l-a reinterpretat ca raportare la, direcţionare către obiect.

Faptul acesta reiese clar din discuţia husserliană a doctrinei brentaniene asupra fenomenelor mentale în cea

[1] *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, ed. 2, vol. 1, p. 129.

de-a cincea *Cercetare logică* („Despre trăirile intenţionale şi «conţinuturile» lor“). Aici el avertizează mai ales asupra a două înţelegeri greşite pe care expunerea lui Brentano le poate naşte. Prima – posibilitatea de a construi raportarea la un obiect a experienţelor ca relaţie reală între ego şi obiectul cunoscut – prezintă o importanţă minoră. Cea mai periculoasă, consideră Husserl, este înţelegerea greşită implicată de expresii ca „obiectivitate imanentă“, „inexistenţă intenţională sau mentală“, „faptul de a fi conţinut în conştiinţă al obiectului“; aceasta este totuna cu considerarea obiectului ca inclus în trăire precum într-o cutie. Aici iese la iveală o diferenţă esenţială între conceptul husserlian şi cel brentanian al intenţionalului. Pentru Husserl, obiectul intenţional nu este niciodată imanent, ci transcendent într-un sens ce urmează a fi expus. De exemplu, ceea ce este „imanent“, o expresie pe care Husserl dorea în continuare să o evite în *Cercetările logice* (vezi *Logische Untersuchungen*, vol. 2, cercetarea a V-a, §11), sunt tocmai datele *reale* (*reell*) ale simţurilor, „apariţiile“ care nu sunt intenţionale.

Mai mult, apar alte particularităţi frapante ale intenţionalităţii husserliene. Mai întâi, ar trebui menţionat faptul că Husserl vorbeşte nu doar despre obiecte intenţionale, aşa cum face Brentano, ci, în primul rând, despre trăiri sau date intenţionale. Nimeni înaintea lui Husserl nu mai făcuse acest lucru.

Tocmai pentru a înţelege sensul exact al adjectivului „intenţional“ la Husserl trebuie din nou să detaliem mai mult concepţia acestuia. Acest lucru reclamă o elaborare mai precisă a unor puncte pe care Husserl însuşi le-a lăsat neclarificate.

Pentru Husserl, în prim-planul analizei se află *trăirile* intenţionale. „Adjectivul calificativ «intenţional» denumeşte «caracterul esenţial» comun al anumitor clase de trăiri care se raportează la obiecte."[1] Conform cu aceasta, „intenţional" nu înseamnă altceva decât proprietatea unei trăiri de a poseda o intenţie în sensul mai sus discutat al termenului, o orientare către un obiect. În acest sens, „intenţional" este sinonim cu „a avea sau a conţine o intenţie".

Husserl vorbeşte adesea şi de relaţia intenţională ca o caracteristică a actelor, în acelaşi sens în care Brentano vorbea despre o relaţie a mentalului cu fenomenele fizice. Totuşi întrebarea care se ridică este dacă o relaţie poate într-adevăr să fie purtătoarea intenţionalităţii într-un sens strict. Există, cu siguranţă, o relaţie specifică între un act şi obiectul către care acesta este orientat: un membru al relaţiei, actul, este orientat intenţional (printr-o „intenţie") către celălalt membru, obiectul. Relaţia însăşi, totuşi, nu este orientată către obiect. Astfel, relaţia poate, cel mult, să fie „intenţională" într-un sens derivat, câtă vreme depinde de intenţionalitatea actului sau, mai degrabă, este conţinută în act.

Alţi purtători ai intenţionalităţii pot fi *expresiile lingvistice*. Într-adevăr, Husserl atribuie semnificaţie intenţională cuvintelor ce prezintă o intenţie orientată către obiecte.

Astfel, atât în privinţa actelor, cât şi în privinţa cuvintelor, „intenţional" înseamnă „a avea o intenţie", „a tinde către un obiect" şi, în acest sens, înseamnă „actul vizării". Situaţia se schimbă dacă trecem acum la *obiecte* ca purtătoare ale intenţionalităţii. Aici predicatul „intenţional" înseamnă, mai întâi de toate, acelaşi lucru cu „a fi obiectul unei

[1] *Logische Untersuchungen*, vol. 2, cercet. 5, §13.

intenţii“[1], „a fi ţinta către care cineva ţinteşte“. Astfel, opusul intenţionalului este non-intenţionatul, acela care nu este vizat ca ţintă. În principiu, orice obiect poate fi intenţional în acest sens, poate deveni obiectul unei intenţii – indiferent de faptul dacă obiectul este imanent sau transcendent (în sensul lui a fi dincolo de limitele datului şi, în acest sens, ale non-datului), real sau nereal.

În afară de acestea, expresia „intenţional“ aplicată obiectelor mai are încă un sens mai îngust, specific lui Husserl. Potrivit acestuia, „intenţional“ se referă la orice este dincolo de domeniul trăirii şi de „componentele“ ei, dar care este însă vizat sau intenţionat prin acte în calitate de „corelat“ al acestora. Aici „intenţional“ este opus lui *reell*, acesta din urmă însemnând a fi conţinut în trăire ca parte constitutivă, fie ea piesă independentă sau element dependent al acesteia[2]; se presupune că datele senzaţiei sunt, de asemenea, incluse aici.[3] Domeniul intenţionalului, în acest sens, se află, prin urmare, în mod esenţial în afara trăirilor, intenţionalul fiind, în această privinţă, „transcendent“.[4] În *Ideen*, Husserl introduce termenul „noematic“ pentru „intenţional“ în sensul de mai sus şi termenul „noetic“ pentru *reell*. Această terminologie se bazează, totuşi, pe o concepţie asupra

---

[1] Uneori Husserl însuşi face diferenţa între *intenţional*, care poate fi utilizat atât pentru actul de a viza, cât şi pentru obiect, şi *intenţionat*, care poate fi folosit numai pentru obiect (vezi *Logische Untersuchungen*, vol. 1, cercet. 1, §30).

[2] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, (1913), trad. W.R. Boyce, Gibson, §88.

[3] *Ibid*., §98.

[4] *Ibid*., §61.

structurii conştiinţei, care, în măsura în care presupune existenţa datelor simţurilor, nu poate fi acceptată ca fiind sigură şi general valabilă. În cadrul acestei doctrine a datelor simţurilor se păstrează un vestigiu al vechii doctrine a speciilor, conform căreia doar corelate ale obiectelor, şi nu obiectele însele, pot să apară în conştiinţa însăşi.

În sfârşit, putem găsi la Husserl un al treilea sens al expresiei „intenţional" cu privire la obiecte, un sens ce corespunde aproape întru totul cu cel scolastic. Acesta ar fi: modul de a fi al unor astfel de obiecte care există numai datorită conştiinţei, prin opoziţie cu modul de a fi al realităţii. Husserl vorbeşte deseori despre obiecte „doar intenţionale". Dacă pornim, însă, de la noul sens al „intenţiei", ca simplă orientare către un obiect, prezervarea unei astfel de terminologii poate fi nefericită. Căci o astfel de orientare nu poate în nici un caz să constituie un obiect sau să îl menţină ca existent. Din contră, trebuie să presupunem constituţia completă a unui obiect mai înainte ca un act să se poată orienta către acesta; nu ne putem raporta la ceva care încă nu este constituit. Astfel, terminologia husserliană conduce la o confuzie între intenţia ca orientare către şi intenţia în sensul de constituire a obiectului, o confuzie care, mai ales la Husserl, a avut consecinţe nefericite; deoarece acesta a interpretat intenţionalitatea obiectului din ce în ce mai mult în sensul de a fi constituit prin intenţii funcţionale.

8. O comparaţie între concepţia husserliană şi concepţiile anterioare asupra intenţiei

Voi compara în acest capitol, tot într-o manieră rezumativă, conceptul de intenţionalitate la Husserl cu cel al predecesorilor lui.

Ultimul sens menţionat al termenului „intenţional“ prin contrast cu *reell* îşi are, într-adevăr, originea în filosofia scolastică, fiind importat aproape intact în filosofia modernă.

Situaţia este, însă, diferită în privinţa concepţiilor menţionate anterior. Diametral opus concepţiei scolastice[1] este mai ales sensul termenului „intenţional“ ca distinct de *reell*, care nu are nici un fundament în filosofia scolastică şi nici la Brentano. Obiectul intenţional imanent la Brentano oferă o pistă numai în măsura în care Husserl însuşi este preocupat de aceeaşi entitate şi o caracterizează ca fiind intenţională, deşi în alt sens, nu ca imanenţă, ci ca o transcendenţă specifică în raport cu conţinutul *reell* al conştiinţei.

„Intenţional“ în sensul de „intenţionat“apare, în sens strict, mai întâi la Husserl. Acest sens lipseşte cu desăvârşire în filosofia scolastică. Este adevărat că întâlnim la Brentano orientarea către un obiect, care devine astfel ţinta acestei direcţionări; însă acest obiect nu este încă numit intenţional; la Brentano acest termen rămâne legat de ideea de imanenţă. Concepţia husserliană asupra intenţionalităţii nu are de-a face cu această idee de imanenţă, ci este caracterizată de faptul de a fi intenţionat.

Un înţeles al termenului „intenţional“ pe care îl găsim numai la Husserl şi pe care acesta îl foloseşte cel mai des este cel de orientare a trăirii, orientare care intenţionează sau vizează (*intendierend-meinenden Gerichtetheit*) obiectul.

---

[1] Acest lucru devine clar mai ales când reluăm citatul menţionat mai sus din Armandus de Bellovisu (n. 2 de la p. 100), care a utilizat „intenţional“ în primul rând pentru a denota ceea ce este imanent şi doar într-un sens secund pentru a denota obiectul cunoscut al intenţiei.

Astfel, rezultatul principal al comparaţiei noastre istorice poate fi exprimat astfel: atât în privinţa sensului termenului „intenţie", cât şi al derivatului său: termenul „intenţional", rămân diferenţe considerabile. Se poate ca sensul modern să fie legat istoric cu cel medieval. Cu toate acestea, în stadiul final diferenţele au devenit atât de considerabile încât tot ceea ce mai rămâne pentru o parte a acestor fenomene este o asemănare în denumire, iar pentru termenii respectivi – o simplă ambiguitate a sensurilor. Şi aici, ca şi în toate celelalte cazuri, corespondenţele terminologice între medievali şi moderni, între filosofia scolastică şi fenomenologie, trebuie tratate cu maximă precauţie, atât în interesul ambelor filosofii, cât şi în interesul problemei înseşi. Acest lucru este cu atât mai adevărat în cazurile în care, pe baza unei astfel de corespondenţe, se pretinde existenţa unor influenţe şi unor preluări ale ideilor dintr-o filosofie către cealaltă.

9. Observaţii finale sistematice

Principalul scop al prezentei lucrări a fost acum atins. Tot ceea ce am intenţionat să discutăm aici a fost relaţia dintre concepţiile medievale şi moderne, pentru a indica diferenţele şi similarităţile lor în context istoric. Problemele sistematice au fost investigate şi clarificate numai în măsura în care au fost necesare înţelegerii unei istorii a problemei. Fără îndoială, interesul sistematic a servit drept cadru pentru problemele ridicate. Este, prin urmare, potrivit să adaug câteva observaţii şi concluzii sistematice suplimentare.

Prezentul studiu nu a discutat un număr de probleme care vor trebui tratate de o investigare sistematică a structurilor

intenţionale. Să amintim numai una: relaţia dintre intenţie şi conştiinţă, care, nu fără motiv, abia dacă a fost menţionată aici. Nu putem spune, în nici un caz, de la bun început că sunt identice, după cum nu putem susţine nici identitatea dintre ceva mental şi ceva conştient. Să nu subestimăm importanţa clarificării acestor probleme. De asemenea, este deosebit de importantă, mai ales din punct de vedere epistemologic, clarificarea relaţiei dintre ceea ce este intenţionat şi ceea ce este dat, a căror identitate nu trebuie simplu asumată.

Pe baza rezultatelor de mai sus, pare a fi indicată introducerea unei anumite reforme terminologice. Sensul termenului „intenţie“, justificat şi istoric, a fost acela de a indica un domeniu al fenomenelor extrem de important, care, totuşi, a fost aproape trecut cu vederea. Însă astăzi, când complexitatea respectivelor structuri a fost scoasă la iveală şi când, în multe cazuri, au apărut echivocurile, cuvântul împrumutat a degenerat într-un cuvânt – capcană, deoarece este utilizat deseori hazardat; prin urmare, o adaptare simplificantă a terminologiei la noua situaţie ar părea, desigur, dezirabilă.

Totuşi, pe cât posibil, forjarea unor noi termeni tehnici ar trebui evitată. În orice caz, trebuie să utilizăm, de preferinţă, expresii mai apropiate de problema discutată. În multe cazuri, cuvântul german *meinen* este foarte potrivit; totuşi, din motivele indicate anterior (p. 94), el nu poate fi utilizat întotdeauna. Aş recomanda ca actele intenţionale să fie desemnate ca „orientate-către-obiect“ (*gegenstandsgerichteten*), iar obiectul intenţionat intenţional – ca „intenţionat prin act“. Deoarece, în raport cu natura problematică a structurii discutate, ar fi prematur să fim preocupaţi de substituirea

termenului „intenţional", ca opus termenului „real", cu un alt termen; posibile formulări ar fi: „transcendent actului" (*aktjenseitig*) sau „transcendent trăirii" (*erlebnisjenseitig*). Pentru obiectul doar intenţional, opus obiectului real, par potriviţi termeni ca „dependent-de-act" sau „dependent-de-trăire". Pentru „intenţia" însăşi, în sensul de orientare a cuvântului sau a actului către un obiect, este suficient un termen ca „orientat-către-obiect" sau „referinţă-la-un-obiect".

În orice caz, astfel de reforme terminologice nu afectează importanţa problemei. Îi rămâne lui Brentano incontestabilul merit de a fi descoperit referinţa mentalului la un obiect. Ne putem întreba dacă acest fenomen poate fi un mijloc util pentru a distinge domeniul psihologiei sau al fenomenologiei de alte domenii. Acest lucru nu schimbă, însă, faptul că actele orientate către obiect au o importanţă fundamentală nu numai pentru înţelegerea sferei sufleteşti (*das Seelische*) ca atare. Dacă pornim de la studierea anorganicului şi a simplelor naturi organice, observăm un salt uriaş, ceva fundamental nou, în a avea o fiinţare care nu este limitată la propriile limite, care poate să treacă dincolo de sine şi poate avea altceva ca obiect, care poate întreţine o relaţie şi care se poate orienta către altceva, şi aceasta nu numai într-o manieră real-cauzală, ci şi într-o manieră non-reală specifică, şi anume cea mentală. Aici intră ceva radical nou în lume. Natura moartă se ridică dincolo de închiderea în limitele proprii şi se întinde în afara sa. Acest fapt semnifică un punct de turnură în ordinea cosmică.

Un astfel de fenomen este îndeajuns de important pentru a constitui o temă fundamentală nu numai în psihologie, ci şi în filosofia viului, metafizică şi antropologia filosofică

deopotrivă. Faptul rămâne valabil şi dacă conştiinţa şi actele orientate către obiecte sunt descoperite la fiinţele vii subumane, mai ales la cele foarte dezvoltate. Acest lucru nu exclude rolul lor capital în structura umană. Dar importanţa lor este modificată şi perfecţionată la om, de vreme ce acesta are capacitatea, într-o anumită măsură, să controleze după cum vrea aceste acte orientate către obiecte. Mai mult, o astfel de structură are o valoare proprie, inerentă, şi o demnitate care merită să fie cercetată mai departe. În sfârşit, cineva poate obţine de aici analize etice fundamentale. Este permis ca o fiinţă a cărei esenţă şi valoare îşi obţin împlinirea numai când se depăşeşte pe sine să rămână condamnată la propriile limite, la propriile sale limite naturale biologice şi la o înrădăcinare de tipul plantei? Nu este ea mai degrabă destinată să pornească de la stadiul său specific şi să treacă de limitele sale utilizând ceea ce natura i-a oferit? Un răspuns temeinic la aceste întrebări, pe care toţi trebuie să ni le punem şi cu care toţi trebuie să trăim, va determina, de asemenea, mai mult ca niciodată, soarta umanităţii şi a civilizaţiei noastre.

Post-scriptum, 1969

1. Singura modificare esenţială adusă în această reeditare a eseului din 1936 este la p. 105. Tratez aici utilizarea brentaniană a expresiei „relaţie intenţională“ aşa cum apare ea în *Originea cunoaşterii binelui şi a răului,* pe care o omisesem în textul original.

2. În lumina noilor publicaţii care nu mi-au fost accesibile înainte, cu privire la rolul „intenţiei“ şi „intenţionalităţii“ la scolastici, trebuie completate mai ales secţiunile

2 şi 5, deşi nu sunt deloc depăşite. Pentru material suplimentar cu privire la rolul termenului *intentio* la Ockham şi Albert din Saxonia, vezi I.M. Bochenski, *A History of Formal Logic* (Notre Dame University Press, 1961), p. 155 şi urm. Despre originea diferenţei dintre *prima* şi *secunda intentio*, vezi *ibid*., p. 154. Compară şi William şi Martha Kneale, *The Development of Logic* (Oxford, 1962), p. 195, 229 şi urm.

3. Ultimele publicaţii ale lui Husserl şi lucrările postume publicate în ediţia *Husserliana* cer o lărgire considerabilă a secţiunilor 3 şi 7. Totuşi nu cred că acest lucru ar duce la schimbări esenţiale în interpretarea mea. Pentru o lărgire preliminară a lucrării mele, îl trimit pe cititor la secţiunile respective din cartea mea *The Phenomenological Movement, A Historical Introduction* (The Hague, 1969), p. 39 şi urm., 117 şi urm.

Anexă, 1979

Prezenta reeditare a traducerii articolului meu german îmi oferă oportunitatea de a răspunde studiului care urma lucrării mele în antologia Lindei McAlister, şi anume articolul *Originile scolastice ale concepţiei lui Brentano despre intenţionalitate* de Ausonio Marras. Oricât aş aprecia interesul pe care îl arată faţă de poziţia mea, criticile acestuia sunt îndreptate în primul rând nu asupra articolului meu din 1936, ci asupra celor câteva remarci ocazionale asupra acestui subiect din prezentarea lui Brentano în *The Phenomenological Movement* (cap. I, secţiunea 7, p. 40), unde poziţia lui Husserl nu era încă prezentată şi unde semnificaţia diferenţei dintre „intenţie" şi „intenţionalitate", atât de importantă în cazul lui Brentano, nu a fost reluată. Erudiţia

impresionantă pe care Marras o foloseşte pentru a contesta opiniile mele se concentrează mai ales în două puncte: (1) „ideea referinţei la un obiect nu numai că nu este incompatibilă cu ideea scolastică a inexistenţei intenţionale, ci este de fapt *constitutivă* acestei idei“; (2) „doctrina inexistenţei intenţionale nu constrânge gândirea scolastică la o formă de epistemologie imanentistă“, după cum consideră Marras că eu aş presupune. Astfel, preocuparea principală a lui Marras este de a corecta imaginea mea despre scolastică şi, mai ales, despre concepţia tomistă asupra intenţionalităţii, care a constituit numai un punct de plecare în argumentaţia mea. În această privinţă accept bucuros superioritatea cunoştinţelor sale. Însă, în ceea ce priveşte interpretarea mea asupra „inexistenţei intenţionale“ la Toma, aş dori să subliniez că nu am susţinut niciodată incompatibilitatea credinţei în existenţa imanentă a *intentio* cu cea a referinţei la un obiect. Am dorit doar să disting între acestea. În opinia mea, acestea sunt combinate în cazul lui Brentano şi, deci, compatibile, deşi nu neapărat legate una de cealaltă.

Este adevărat că, în cazul încercării mele concise de a caracteriza concepţia lui Toma de Aquino despre *intentio* – concepţie ce lipseşte la Brentano –, m-am concentrat prea reductiv asupra utilizării cuvintelor *similitudo* şi *imago*, subînţelegând că acestea sunt „entităţi închise în sine“ şi, în acest sens, independente faţă de lucrurile a căror imagine sunt, asemenea fotografiilor şi filmelor. În această caracterizare nu am acordat suficientă atenţie relaţiei esenţiale pe care astfel de imagini o au cu lucrurile a căror asemănare sunt. Dar încă mă întreb dacă această relaţie poate fi identificată cu referinţa sau direcţionarea care caracterizează „fenomenele psihice“ la Brentano, adică acte ce aparţin

persoanelor, iar nu relaţii statice între concepte şi lucruri. În contrast cu utilizarea termenului *intentio* la autori din scolastica târzie, intenţia „extra-practică" la Toma îmi pare a fi o relaţie statică, nu un proces continuu.[1]

Cât despre cea de-a doua temere a lui Marras, şi anume că aş presupune că doctrina scolastică a inexistenţei intenţionale este îndatorată unei forme de imanentism sau subiectivism, îl asigur de faptul că nu am gândit şi nu gândesc un astfel de lucru. Sunt cu totul conştient că realismul critic susţinut de epistemologia tomistă poate fi apărat de pe alte poziţii şi că poate evada prin intermediul gândirii cauzale din „inelul de fier" al ideilor care condamnă reprezentaţionalismul lui Locke. Cum poate fi justificată o astfel de inferenţă cauzală este însă o altă problemă.

Cu această ocazie aş dori să atrag atenţia asupra unui echivoc în prezenta şi dificila dispută asupra statutului intenţionalităţii, de care eu însumi am devenit pe deplin conştient doar recent, după lectura unui scurt articol din *Enciclopedia Filosofica* (1972) despre „inexistenţa intenţională", de G. Sentinello. Acest articol arată că sensul original

---

[1] Nu pot însă concede criticii lui Maras într-un punct minor: şi anume faptul că eu mă înşel cu siguranţă când spun că expresii ca „inexistenţă intenţională" nu se găsesc la scolasticii autentici, după cum am afirmat accidental numai în nota de la p. 40 din *The Phenomenological Movement*. De fapt, atunci când mă trimite la pasaje din comentariile lui Toma la Aristotel, Marras însuşi introduce în traducerea termenului *esse intentionale* într-o paranteză evidentă, cruciala silabă „in" („[in]existenţă intenţională"). *Esse intentionale* pe care îl discut într-o secţiune separată a articolului este opus în primul rând lui *esse reale*, iar aceasta nu implică conotaţia de „a fi în".

al acestui termen a fost acela de existenţă *în* altceva, care poate fi găsit la Aristotel şi la scolastici şi, probabil, şi în gândirea timpurie brentaniană. Prin contrast, în majoritatea discuţiilor contemporane acest termen este înţeles ca *non*-existenţă, ilustrat mai ales de paradigma unicornului. Acest ultim sens ridică probleme foarte diferite de cele ale imanenţei.

Sper că am clarificat îndeajuns de mult faptul că văd discuţia istorică din articolul meu ca o primă incursiune într-un teren minat. Sunt plăcut surprins văzând că recentul studiu al lui Klaus Hedwig încă mai consideră articolul meu ca un fundament pentru discuţii ulterioare. Aş dori să recomand cititorului interesat mai ales articolele sale din acest domeniu din *Études philosophiques*, 1978, p. 259-272, despre „La discussion sur l'origine de l'intentionnalité husserlienne“, şi din *Grazer Philosophische Studien* 5 (1978), p. 67-82, despre „Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano“.

Traducere de Paul Balogh

AUSONIO MARRAS

Originile scolastice ale concepţiei lui Brentano despre intenţionalitate[1]

Expunerea problemei

Interesul actual al filosofilor analitici pentru conceptul de intenţionalitate s-a născut, în mare parte, din celebra doctrină a lui Brentano despre „inexistenţa intenţională", concepută ca o trăsătură distinctivă a fenomenelor psihice. Brentano, la rândul său, pretinde că a preluat acest concept din tradiţia scolastică. Într-un pasaj adesea citat din lucrarea sa *Psihologia din punct de vedere empiric*[2], Brentano afirmă:

> Orice fenomen psihic este caracterizat de ceea ce scolasticii Evului Mediu numeau inexistenţa intenţională

---

[1] Această cercetare a fost sprijinită de Fondul pentru cercetare al Consiliului Canadei (S71-0224 şi W73-0602). O versiune prescurtată a studiului a fost prezentată la Congresul internaţional „Tommaso D'Aquino nel sua VII Centenario" la Roma, în 18 aprilie 1974.

[2] Ediţia engleză editată de Linda L. McAlister, trad. D.B. Terrell, Antos C. Rancurello şi Linda L. McAlister (Londra şi New York, 1973), p. 88.

> (sau mentală) a unui obiect şi de ceea ce noi am putea numi, deşi nu cu totală claritate, referinţa la un conţinut, direcţionarea către un obiect (care nu trebuie înţeles aici în sensul de lucru pur şi simplu) sau obiectualitatea imanentă. Orice fenomen psihic conţine în sine ceva ca obiect al său, deşi nu în acelaşi fel. În reprezentare ceva este reprezentat, în judecată ceva este afirmat sau negat, în iubire [ceva este] iubit, în ură [ceva] urât, în dorinţă [ceva] dorit etc.

În magistrala sa carte *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*[1], Herbert Spiegelberg susţine că în acest pasaj Brentano oferă de fapt două caracterizări distincte ale fenomenelor psihice: una în termenii ideii de „inexistenţă intenţională", cealaltă în termenii ideii de „referinţă la un conţinut (sau obiect)".[2] „Inexistenţa intenţională", explică Spiegelberg, „care implică literalmente existenţa unei *intentio*

---

[1] A doua ediţie (The Hague, 1969), în două volume. Toate referinţele la această lucrare vor avea în vedere paginile 40 şi 41 ale primului volum.

[2] Nici Brentano, nici Spiegelberg nu disting, în acest context, între „conţinut" şi „obiect". Ideea că, în acest citat, Brentano oferă două caracterizări deosebite ale fenomenelor psihice nu aparţine exclusiv lui Spiegelberg: în *Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional* (în *Phenomenology and Existentialism*, editată de E.N. Lee şi Maurice Mandelbaum, Baltimore, 1967), Roderick M. Chisholm susţine că Brentano prezintă aici două teze distincte: o teză ontologică cu privire la „inexistenţa intenţională" şi o teză psihologică despre referinţa la un obiect, văzută ca o trăsătură specifică a mentalului. Vezi, de asemenea, articolul lui Chisholm *Intentionality*, în *Encyclopedia of Philosophy*, editată de Paul Edwards (New York, 1967).

în interiorul fiinţării care intenţionează", este, într-adevăr, o concepţie scolastică (tomistă); însă concepţia ca atare a fost cu totul străină gândirii lui Brentano. „Referinţa la un obiect", pe de altă parte, este o concepţie care „îi aparţine cu desăvârşire lui Brentano" şi nu are nici o legătură semnificativă cu concepţia scolastică a inexistenţei intenţionale. Căci, explică Spiegelberg,

> termenul „intentio", aşa cum era folosit în filosofia scolastică, semnifica imaginea specifică sau forma creată în suflet în procesul de cunoaştere, reprezentând, astfel, un fel de esenţă extrasă din lumea exterioară... Toma de Aquino distinge propriu-zis o *intentio sensibilis*, o *intentio intelligibilis* şi, uneori, chiar o *intentio intellecta*... Nu există niciunde vreo sugestie privind referinţa la un obiect ca trăsătură distinctivă a acestor „intenţii".

Mai mult, continuă Spiegelberg, niciodată Brentano nu

> menţionează forme înţelese în sens scolastic. Totuşi, este adevărat că locurile unde foloseşte adjectivul „intenţional" trădează aspecte ale doctrinei scolastice asupra imanenţei obiectului cunoscut în suflet. Dar tocmai această doctrină a inexistenţei mentale a obiectului cunoaşterii în suflet este cea pe care o va respinge Brentano în perioada pe care exegeţii săi o numesc criza imanenţei (*Immanenzkrise*), din 1905.

Astfel, Spiegelberg conchide: „Este evident că nu a fost intenţia lui Brentano ca noua [sa] concepţie întru totul nescolastică să apară sub vechiul stindard al «intenţionalităţii»."

Scopul studiului de faţă este de a arăta, contrar afirmaţiei lui Spiegelberg, existenţa unei legături foarte strânse între cele două concepţii despre fenomenele psihice, aşa cum apar ele în textul lui Brentano citat mai sus, fără a încerca să determine în ce măsură a fost Brentano conştient de această legătură. În acest context, voi susţine că, în chip esenţial, ideea referinţei la un obiect nu numai că nu este incompatibilă cu ideea scolastică a inexistenţei intenţionale, ci este de fapt *constitutivă* acestei idei. De asemenea, voi încerca să discreditez o presupoziţie care, consider eu, stă la baza comentariilor lui Spiegelberg din penultimul pasaj citat, şi anume aceea că prin doctrina inexistenţei intenţionale gândirea scolastică este constrânsă la o formă de epistemologie imanentistă (opusă, cel puţin în spirit, epistemologiei „realiste" a lui Brentano) prin faptul că eşuează în încercarea de a oferi o explicaţie coerentă a existenţei independente a obiectului cunoscut.

Toma de Aquino despre inexistenţa intenţională

Faptul că gândirea scolastică clasică[1] este asociată îndeosebi unei epistemologii realiste este mult prea cunoscut pentru a merita să-l mai dezvoltăm aici. Este suficient să amintim că (1) aceasta insistă pe distincţia între *subiectul* cunoscător, *actul* cunoaşterii şi *obiectul* cunoaşterii („Actus

[1] Cel puţin perioada clasică, aproximativ de la Abélard la Duns Scotus. Oricum, textele folosite în sprijinul demonstraţiei provin din scrierile lui Toma de Aquino, iar interpretarea mea se vrea a fi strict tomistă.

cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum")[1] şi că (2) aceasta consideră, în mod caracteristic, obiectul cunoscut drept ceva „exterior faţă de" (independent de) subiectul cunoscător („res cognita dicitur esse cognitionis objectum, secundum quod extra cognoscentem in se ipsa subsistens").[2]

Oricum, poate să pară, la fel cum trebuie să-i fi părut şi lui Spiegelberg, că acest aspect realist este incompatibil cu doctrina inexistenţei intenţionale, care presupune o oarecare existenţă a obiectului cunoscut *în* subiectul cunoscător. Cum poate fi obiectul cunoscut independent de subiectul cunoscător, dacă, pentru a putea fi cunoscut, trebuie să aibă un mod de existenţă subiectiv (adică dependent de subiect)?

Problema este, în esenţă, de a da sens afirmaţiei că obiectele cele mai comune ale cunoaşterii, cum ar fi mesele şi scaunele, sunt capabile (şi, mai mult, simultan capabile) de *două* moduri de existenţă: existenţă în afara intelectului (*esse naturale* sau *materiale*), pe de o parte, şi existenţă în intelect (*esse immateriale* sau *formale* sau *intentionale*), pe de altă parte. Aşadar, putem da sens acestei afirmaţii?

Această întrebare este cu atât mai stringentă cu cât realizăm faptul că în tradiţia aristotelic-scolastică existenţa reală (atribuită substanţelor „empirice" obişnuite) înseamnă existenţă *hylemorfică*. Din moment ce se spune că un obiect al cunoaşterii, cum ar fi o masă, există în subiect doar în mod *morfic*, nu şi *hylemorfic*, urmează cu necesitate că acesta are şi un mod secund de existenţă – inferior celui real –, fantomatic sau dematerializat. (Unii au înclinat să numească acest tip de existenţă „subzistenţă".)

---

[2] *De Veritate*, 1, 9.

[3] *De Veritate*, 14, 8, 5.

Dacă doctrina inexistenţei intenţionale ne constrânge să atribuim *substanţelor* empirice obişnuite (adică individualelor independente) două tipuri de existenţă, atunci pot spune că e cu atât mai rău pentru inexistenţa intenţională. Căci, vorbind în bun spirit aristotelic, există un singur mod de existenţă *substanţială* (existenţa specifică substanţelor empirice obişnuite), şi aceasta este existenţa *hylemorfică*. Prin urmare, dacă o masă, de exemplu, ar exista în chip imaterial în intelectul meu, ar trebui să existe doar morfic, nu *hylemorfic*. Însă, în acest caz, nu masa însăşi ar putea fi cea care ar exista în intelectul meu, *ca o substanţă* (într-un fel dematerializată), deşi ea există formal acolo. Deoarece nici o *substanţă* nu e capabilă doar de existenţă formală.

Aşadar, cum explicăm „inexistenţa" obiectului în subiect fără a lua în seamă principiul conform căruia obiectele, *qua* substanţe, sunt capabile de două moduri distincte de existenţă? Răspunsul scolasticilor este, cred, următorul:

A spune că un obiect există *formal* (imaterial, intenţional etc.) în subiect este echivalent cu a spune că *forma* obiectului există în subiect („Lapis autem non est in anima, sed forma lapidis").[1] Din momentul în care suntem de acord cu aceasta, devine limpede faptul că sensul conceptului „existenţă", postulat de doctrina inexistenţei intenţionale, nu este similar nici celui din expresia „Partenonul există", nici sensului obscur de subzistenţă, ca în expresia „Pegas subzistă (într-o lume posibilă)", ci mai degrabă aceluia din propoziţia „Roşeaţa există în trandafir". Cu alte cuvinte, o lectură atentă a textelor scolastice scoate în evidenţă faptul că „existenţa formală" a unui obiect într-un subiect poate fi înţeleasă doar

[1] *De Anima* III, 13, 789; *cf. Summa Theologiae*, I, 85, 2.

făcând apel la sensul *atributiv* sau *predicativ* al existenţei. Conform acestui sens, noi spunem că o formă sau un atribut există într-un obiect (sau e exemplificat de un obiect) – obiectul fiind, în acest caz, însuşi subiectul cunoscător. Aşa cum arată scolasticii, forma obiectului există în subiect ca un atribut sau o *modificare* a subiectului (*sicut accidens in subiecto*).[1]

Prin urmare, în cadrul doctrinei inexistenţei intenţionale nu este vorba de a distinge între două sensuri ale existenţei aplicabile *substanţelor*, ci este vorba de binecunoscuta distincţie dintre existenţa substanţială şi existenţa predicativă – existenţa lucrurilor şi existenţa atributelor *în* lucruri. Cred că tocmai eşecul de a realiza că inexistenţa intenţională este o formă a existenţei predicative, iar nu substanţială, reprezintă cauza majoră a neînţelegerii epistemologiei scolastice.[2] O dată lămurită această neînţelegere, acuzaţia de imanentism poate fi de asemenea respinsă. Căci inexistenţa obiectului cunoscut înseamnă exemplificarea formei obiectului prin subiect. Şi, aşa cum bine ştie orice student care studiază filosofia scolastică, forma astfel exemplificată – *specia* – nu este *ceea ce* este (în mod direct) cunoscut, ci acel ceva *prin intermediul căruia* obiectul extra-mental

---

[1] *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 4c.

[2] De o asemenea neînţelegere se face vinovat R.M. Chisholm, care aşază unicornii, entităţi particulare care nu există în mod real, ci doar în gândire, printre obiectele intenţionale, şi care atribuie scolasticilor credinţa că astfel de obiecte „au un mod de a fi... care este mai puţin decât o existenţă în act, dar mai mult decât nimic"; vezi lucrările citate mai sus, la nota , p. 122. Chisholm pare a uita că obiectele intenţionale, *qua entia rationis*, au un mod de a fi apropiat celui al atributelor, nu al entităţilor particulare (fie ele existente sau neexistente, existente doar în gândire sau nu).

este cunoscut. (Despre aceasta vom vorbi mai în amănunt ceva mai târziu.)

Oricum, sensul în care forma unui obiect poate fi *în* subiectul cunoscător necesită explicaţii suplimentare, deoarece nu este încă destul de clar modul în care trebuie răspuns la următoarele două întrebări: (1) Dacă forma care este, de exemplu, într-o piatră (şi care, în acest fel, *face* ceva să fie o piatră), se află totodată şi într-un subiect cunoscător, atunci nu ar trebui să spunem că subiectul cunoscător, în virtutea faptului că *are* (exemplifică) acea formă, este *el însuşi* o piatră?[1] (2) Cum este posibil ca simpla *inexistenţă* a unei forme în subiect (spre deosebire de inexistenţa formei într-un obiect, de pildă) să aducă cu sine *referinţa* intenţională la un obiect care, după cum a insistat Brentano, reprezintă o caracteristică distinctivă a conştiinţei? Cu alte cuvinte, cum se face că ideea referenţialităţii la Brentano este *constitutivă*, aşa cum am afirmat, împotriva lui Spiegelberg, doctrinei scolastice a inexistenţei intenţionale? Tocmai în contextul acestei ultime întrebări voi discuta, înainte de toate, dezacordul dintre mine şi Spiegelberg.

---

[1] Această întrebare ne pune faţă în faţă cu o presupoziţie metafizică a epistemologiei aristotelico-scolastice, conform căreia este în natura celui care cunoaşte să „primească" forma lucrului cunoscut – o abilitate care reprezintă diferenţa specifică a fiinţărilor care au putinţa cunoaşterii (*Cf. Summa Theologiae*, I, 14, 1). Prin „primirea" formei obiectului exterior, subiectul se identifică *oarecum* (adică formal sau intenţional) cu acesta. Aceasta este, în esenţă, ceea ce e rezumat în *dictum*-ul aristotelic din *De Anima*, şi anume faptul că sufletul este într-un anume fel orice, deoarece natura sa este (îi permite) să cunoască orice.

(1) Se pare că există două moduri în care se poate răspunde primei întrebări. Primul constă în presupunerea faptului că forma care „este în" subiectul cunoscător este *analogă*, nu şi identică, cu forma care „este în" obiectul cunoscut. Altfel spus, atributul (sau setul de atribute) care caracterizează un obiect într-un mod determinat, de pildă o piatră, şi atributul (sau setul de atribute) care caracterizează subiectul (intelectul) într-un mod determinat, de exemplu, fiinţa în măsura în care deţine cunoaşterea pietrei, nu sunt atribute identice, ci doar analoge sau similare ca structură. Deşi este dificil de precizat, totuşi putem spune că sensul analogiei implicate aici este asemănător cu sensul analogiei dintre faptul de a fi albastru care caracterizează un obiect albastru şi faptul de a fi albastru care caracterizează *senzaţia* unui obiect albastru. Evident că senzaţia nu este literalmente albastră în acelaşi sens în care obiectul este albastru, dar trebuie să fie astfel într-un sens analog, întrucât senzaţia trebuie să aibă o proprietate structurală în virtutea căreia să poată fi o senzaţie de *albastru*, şi nu de roşu, de pildă. Cu alte cuvinte, trebuie să existe un *izomorfism* între proprietăţile care caracterizează senzaţiile şi proprietăţile care caracterizează obiectele. În mod similar, trebuie să existe un *izomorfism* între forma care, de pildă, caracterizează o piatră şi forma care caracterizează un subiect cunoscător şi în virtutea căruia se poate spune că subiectul posedă cunoaşterea pietrei fără a fi el însuşi o piatră.

Pe de altă parte, putem presupune că, în timp ce *forma* care „este în" obiectul cunoscut este, într-adevăr, identică cu forma care „este în" subiectul cunoscător, sensul lui *a fi în* nu este acelaşi în ambele cazuri, ci este vorba mai degrabă

de analogie. Cu alte cuvinte, suntem nevoiţi să distingem între două feluri de „a fi în", „a fi în$_1$" şi „a fi în$_2$", altminteri ambele cad sub aceeaşi categorie a exemplificării lui „a fi în". Căci, este evident, calitatea de a fi o piatră nu este exemplificată în acelaşi sens de subiectul cunoscător şi de o piatră; altminteri subiectul ar *fi* o piatră. Există, însă, un sens în care subiectul trebuie să fie într-o stare „asemănătoare pietrei", dar numai dacă se află într-o stare corespunzătoare cunoaşterii unei pietre şi nu, să zicem, a unui copac.

Acest ultim răspuns la întrebarea anterioară îmi pare mai puţin plauzibil decât primul (pot distinge numai un singur sens al exemplificării, aşa cum pot discerne un singur sens al existenţei [substanţiale]), deşi este, cred, cel care a fost preferat de scolastici.[1] Nu este necesar să decidem acum şi aici care dintre răspunsuri este cel corect; este suficient să spunem că oricare dintre ele, o dată completate detaliile, poate constitui în mod rezonabil un răspuns plauzibil la întrebarea noastră.

(2) Pentru a răspunde la cea de-a doua întrebare se impune articularea concepţiei scolastice asupra formei.

Toma de Aquino distinge trei caracteristici ale formei. Având în vedere, în mod ilustrativ, forma unei pietre, el distinge: (a) forma pietrei „existentă în" materialul pietrei (*forma lapidis in materia*); (b) forma pietrei „existentă în" suflet (*forma lapidis in anima*), ca o simplă modificare a lui; şi (c) forma pietrei în suflet, în măsura în care *reprezintă* forma

[1] Compară *Summa Theologiae*, I, 84, 1.

pietrei existentă în materialul pietrei (*forma lapidis in anima inquantum repraesentat formam lapidis in materia*).[1]

„Forma", fără a fi concepută în vreun fel, corespunde de regulă formei ce există în obiect. În felul acesta, după cum spune Toma de Aquino, forma este doar un universal în potenţă. Ea devine un universal în act (şi, de asemenea, pentru de Aquino, un principiu al cunoaşterii) doar în măsura în care este abstrasă de către intelect din condiţiile de individualitate ale obiectului. Abstrasă, forma „rezidă" în intelect şi, corespunzător, este numită *species* sau *intentio*. Dar, chiar dacă rezidă în intelect, noi trebuie să distingem între *esse naturale* şi *esse repraesentativum* ale formei sau speciei. În primul înţeles, specia nu este un universal în act, un principiu al cunoaşterii, ci este doar o modificare accidentală a unui subiect particular (nu face decât să „formeze-în" <suflet> obiectul exterior). Doar în sensul al doilea, ca similitudine (*similitudo*) sau ca *reprezentare* a unui obiect, forma obţine statutul logic al unui universal în act şi, astfel, poate juca un rol în cunoaştere:

> ...non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, sed per modum quo similitudo in intellectu existens est *repraesentativa* rei.[2]

---

[1] Vezi *De Veritate*, 8, 11, 3.

[2] *De Veritate*, 2, 5, 17. („... un lucru este cunoscut nu după modul în care similitudinea lucrului există în cel ce cunoaşte, ci mai degrabă după felul în care similitudinea existentă în intelect este reprezentativă pentru un lucru." Toate traducerile din latină aparţin autorului.)

Care este însă sensul acestei „similitudini" sau „reprezentări" ce aparţine speciei? Toma de Aquino pune în evidenţă contrastul dintre similitudinea văzută ca o „adecvare în cadrul naturii" (*conventia in ipsa natura*), cum este cea dintre foc şi un obiect fierbinte[1], şi similitudinea în ordinea reprezentării, care aparţine speciei *qua* universal şi care este, astfel, relevantă din punct de vedere cognitiv:

> Similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Uno modo secundum convenientiam in ipsa natura... Alio modo *quantum ad repraesentationem*; et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum.[2]

Prin urmare, similitudinea proprie reprezentării nu necesită o asemănare naturală între specie şi lucrul reprezentat. Astfel, specia nu trebuie gândită ca *Bild*, *tablou* sau imagine, care sunt reminiscenţe ale ideilor lui Locke sau ale datelor sensibile, aşa cum apar ele în teoriile reprezentaţionaliste recente ale cunoaşterii. Dimpotrivă, similitudinea reprezentării nu necesită decât ca specia să aibă o anumită *relaţie* cu lucrul reprezentat:

> ...hoc modo aliquid cognoscitur *secundum quod est in cognoscente repraesentatum*, et non secundum quod est in cognoscente existens; similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei

---

[1] *Summa Contra Gentiles*, II, 46.

[2] *De Veritate*, 2, 3, 9; de asemenea, 8, 1. („Similitudinea dintre două lucruri poate fi privită în două moduri. Primul, în măsura în care ele corespund unei naturi comune... Al doilea, din punctul de vedere al reprezentării; iar o astfel de similitudine între cel ce cunoaşte şi obiectul cunoscut este necesară.")

secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed *secundum relationem quam habet ad rem cognitam*...[1]

Într-adevăr, similitudinea reprezentaţională a speciei este explicit afirmată ca *fiind* o relaţie: „Similitudo est relatio quaedum".[2] Iar această relaţie, aşa cum e indicat în pasajul citat anterior, este o relaţie *direcţionată*: specia care reprezintă *are o relaţie cu* (*habet relationem ad*) lucrul reprezentat. (Ca rezultat al acestui rol jucat de specie, *întreaga* facultate de înţelegere ca atare are o relaţie cu obiectele: „Ipsum intelligere habet relationem ad rem quae intelligitur.")[3]

Relaţia pe care specia sau *intentio* o are cu obiectele este mereu exprimată în termeni care scot la lumină tocmai caracterul direcţional al relaţiei. În acest sens, de Aquino afirmă că specia „habet respectum *ad* rem"[4], „determinat cognitionem *ad* aliquod"[5], „importat ordinem quemdam unius *ad* alterum".[6]

Acest fapt, împreună cu ideea anterioară conform căreia similitudinea speciei nu trebuie confundată cu similitudinea naturală, face plauzibilă presupoziţia că *esse repraesentativum*

---

[1] *De Veritate*, 2, 5, 17. „... astfel un lucru este cunoscut prin faptul că este reprezentat în cel care cunoaşte, şi nu prin faptul că există în acesta; căci similitudinea existentă în puterea cunoscătoare este un principiu al cunoaşterii nu în virtutea faptului că se află în puterea cunoscătoare, ci în virtutea relaţiei pe care o are cu lucrul cunoscut".

[2] *Summa Contra Gentiles*, II, 11.

[3] *Summa Contra Gentiles*, I, 53.

[4] *De Veritate*, 10, 4.

[5] *De Veritate*, 10, 4.

[6] *In II Sententiarum*, 38, 1, 3.

al speciei implică esenţialmente ceea ce Brentano numea *referenţialitatea* sau *direcţionalitatea* fenomenelor mentale. Într-adevăr, în pasajul care urmează, Toma de Aquino vorbeşte despre caracterul referenţial al speciei în termeni destul de clari. Discutând despre natura formei umane, pe care o consideră un universal abstract (adică o specie în fiinţa sa caracteristică), el afirmă:

> Non est *universalitas* illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed *secundum quod refertur ad res* ut similitudo rerum.[1]

Mai mult, dacă luăm în seamă, pe de-o parte, faptul că specia sau *intentio*, *qua* universal, este numită şi „*verbum mentis*" (sau „*verbum interius*")[2], iar, pe de altă parte, faptul că toate cuvintele (cel puţin cele categorematice) reprezintă lucruri în sensul că ele *semnifică*, *stau pentru* sau *se referă la* lucruri, atunci apare plauzibilă ideea că *esse repraesentativum* al speciei aparţine unei ordini logice *analoge* cu ceea ce am putea numi acum ordinea *semantică* sau *intenţională* a semnificaţiei, a referinţei sau a relativităţii la. Într-adevăr, dacă analogia tradiţională dintre *vorbire* şi *gândire* este de luat în serios, atunci ea trebuie să se întemeieze pe o asemenea presupoziţie.[3]

---

[1] *De Ente et Essentia*, 3, 6-7. („Universalitatea acestei forme nu derivă din existenţa pe care o are în intelect, ci din referinţa sa la lucrul a cărui similitudine este.")

[2] *De Veritate*, 4, 1, c.

[3] Nu este impropriu să asimilăm *specia* scolasticilor cu *noemata* lui Husserl şi, prin extensie analogică, cu termenul *Sinne* la Frege. În fiecare caz, relaţia (intenţională) cu un obiect care aparţine

Oricum ar fi aceasta, este clar că, potrivit scolasticilor, specia privită ca o reprezentare a obiectului implică o *referinţă* la obiect. Iar acest fapt este aşa cum ar trebui să fie: căci este evident, chiar din punct de vedere pur fenomenologic, că e în natura reprezentării să realizeze referinţa la un obiect. A reprezenta înseamnă întotdeauna a reprezenta *ceva* (indiferent dacă există sau nu): literal, o reprezentare este o reprezentare a unui obiect *de către* un subiect.

Or, Spiegelberg pare să fi omis constant, în comentariile sale asupra inexistenţei intenţionale, tocmai acest aspect intenţional sau referenţial al speciei *qua* reprezentare. Fără îndoială că el are dreptate atunci când susţine că această doctrină „implică existenţa unei *intentio* în fiinţarea care intenţionează", însă el greşeşte atunci când omite faptul că natura unei *intentio* este tocmai aceea de *a tinde către*, de a fi *direcţionată către* un obiect. Aşa cum explică de Aquino, „Intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliud tendere*"[1] şi, mai departe, „Intentio in ratione sua *ordinem quemdam unius ad alterum* importat".[2] Astfel, afirmaţia lui Spiegelberg, conform căreia „nu există niciunde vreo aluzie la o referinţă la un obiect ca trăsătură specifică a acestor «intenţii»", nu pare să se susţină.

---

actului mental sau lingvistic este determinată de (este o funcţie a) specia actului sau de noemă sau de *Sinn*. Pentru o mai bună înţelegere a analogiei dintre *noemata* la Husserl şi *Sinne* la Frege, precum şi a rolurilor lor analoge în determinarea relaţiei ce aparţine unui act, vezi Dagfin Føllesdal, „Husserl"s Notion of Noema", în *Journal of Philosophy* 66 (1969), 680-687; şi D.W. Smith şi R. McIntyre, „Intentionality via Intentions", în *Journal of Philosophy* 68 (1971), 541-561.

[1] *Summa Theologiae*, I-II, 12, 1c.

[2] *In II Sententiarum*, 38, 1, 3.

Preocupat să accentueze ideea de *imanenţă* în cadrul doctrinei scolastice despre inexistenţa intenţională, Spiegelberg lasă nelămurită ideea că scolasticii nu vorbeau despre simpla *inexistenţă*, ci despre inexistenţa *intenţională*.[1] Într-adevăr, specia sau *intentio* este inerentă subiectului, însă nu şi atunci când joacă rolul epistemic al reprezentării obiectului, deoarece atunci nu are numai inexistenţă, ci are inexistenţă intenţională, întrucât intenţionează sau instituie o referinţă la obiectul reprezentat. În următorul pasaj, Toma de Aquino evidenţiază exact această problemă, distingând, în ce priveşte actul cunoaşterii, între *„quod insit"* („a fi în", inexistenţa) şi *„quod ad aliud sit"* („faptul de a fi direcţionat către alt lucru", adică referinţa intenţională la obiect):

> Notitia... dupliciter potest considerari: vel secundum quod comparatur ad cognoscentem, et sic inest cognoscenti sicut accidens in subjecto...: vel secundum quod comparatur ad cognoscibile, et ex hac part non habere *quod insit* sed *quod ad aliud sit*.[2]

---

[1] Spiegelberg spune că astfel de expresii, ca „inexistenţă intenţională" şi „relaţie intenţională", nu au nici un statut la scolasticii autentici. Acest lucru este, desigur, fals. Expresia „[in]existenţa intenţională" (*esse intentionale*) apare în câteva locuri la Toma de Aquino: de exemplu, în *De Anima II*, 24, 553; în *De Sensu*, 5, 62 şi 19, 291 – deşi, după cum se ştie, expresii sinonime, ca *„esse intelligibile"*, *„esse immateriale"*, *„esse repraesentativum"* şi *„esse formale"*, apar mult mai frecvent. Cât despre expresiile de genul lui *„esse ad"* şi *„quod ad aliud est"* (*cf. Quaestiones Quodlibetales*, VII, 4c), care contrastează cu expresiile *„inesse"* şi *„quod inest"*, ele erau folosite de obicei pentru a caracteriza trăsătura relaţională a *intentio*.

[2] *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 4c. („Cunoaşterea a ceva ... poate fi considerată sub două aspecte: fie în relaţie cu cel care

Consider că am spus destul pentru a discredita opinia lui Spiegelberg conform căreia *referenţialitatea*, aplicată fenomenelor mentale, este o „noţiune cu totul ne-scolastică" şi, prin urmare, „aparţine numai lui Brentano". Ideea lui Spiegelberg că „nu există niciunde vreo aluzie la o referinţă la un obiect" în calitate de trăsătură specifică a speciei sau a lui *intentio* pare să contrazică evidenţa textelor amplu prezentate în paragrafele anterioare. Dimpotrivă, am văzut că natura speciei sau a *intentio* este aceea de a fi relativă la un obiect şi, de aceea – cel puţin în gândirea lui Toma de Aquino –, de a institui o *referinţă* la un obiect. Şi, după cum am arătat, este evident că tocmai prin natura reprezentării este obţinută referinţa la un obiect.

Faptul că reprezentarea este esenţialmente referenţială a fost evident şi pentru Brentano: în celebrul pasaj deja citat, el afirmă clar că „în [re]prezentare este *ceva* [re]prezentat".[1] Şi, ca să nu se creeze impresia că referenţialitatea sau intenţionalitatea reprezentării este o proprietate pe care aceasta o are *qua* fenomen mental (definit ca intenţional), şi nu *qua* reprezentare, trebuie amintit că pentru Brentano reprezentările nu sunt nici simple *instanţe* ale fenomenelor mentale, nici echivalente cu acestea *în mod contingent*. Dimpotrivă, Brentano afirmă: „următoarea *definiţie* a fenomenelor mentale

---

cunoaşte, iar în acest caz ea există în cel care cunoaşte ca un accident într-un subiect... fie în relaţie cu lucrul pe care îl cunoaşte, iar aceasta nu înseamnă inexistenţă, ci referinţă la un lucru".)

[1] În ediţia engleză a *Psihologiei* lui Brentano, „Vorstellung" este tradus ca „prezentare". O traducere mai comună este, totuşi, „*re*prezentare". Aşa traduce, de exemplu, Spiegelberg însuşi (*op. cit.*, p. 39). Diferenţa de traducere este una mai degrabă de ordin stilistic, deoarece, aşa cum am arătat, o reprezentare este înţeleasă aici, literalmente, ca o *re*-prezentare.

este indubitabil corectă: ele fie sunt [re]prezentări, fie se bazează pe [re]prezentări...".[1] Cu alte cuvinte, după Brentano, întreaga activitate mentală, adică *conştiinţa* în cel mai larg sens, ajunge la acelaşi lucru ca şi reprezentarea: conştiinţă înseamnă pur şi simplu *prezenţa* unui *obiect* într-un *subiect*. Aşa cum explică în pătrunzătoarea sa analiză fenomenologică asupra reprezentării,

> chiar „faptul de a fi prezent" înseamnă „a fi [re]prezentat" în sensul nostru. Iar asemenea lucruri se întâmplă ori de câte ori ceva apare în conştiinţă, fie că e urât, iubit sau privit cu indiferenţă, fie că este afirmat, negat sau că există o suspendare completă a raţionamentului, cazuri în care – nu mă pot exprima altfel decât spunând că – este reprezentat. Sensul în care folosim verbul „a [re]prezenta", „a fi [re]prezentat" nu este altul decât acela de „a apărea".[2]

Acuzaţia de imanentism

Spiegelberg lasă, de asemenea, să se înţeleagă că orice acceptare a existenţei imanente a obiectului cunoscut în subiectul cunoscător tinde să excludă complet referinţa la obiectele extra-mentale (non-imanente), de unde şi consecinţa clară că doctrina scolastică a inexistenţei intenţionale se angajează într-o formă de imanentism sau subiectivism. Cel puţin acesta este înţelesul pe care pare să-l aibă referinţa sa la „doctrina (scolastică) asupra imanenţei obiectului cunoscut în suflet" ca fiind „acea doctrină... pe care Brentano

[1] *Psychology*, p. 85.
[2] *Psychology*, p. 81.

a respins-o în timpul a ceea ce exegeţii săi numesc criza imanenţei (*Immanenzkrise*) din 1905" (vezi p. 123 de mai sus). După cum e bine cunoscut, aşa-numita „criză a imanenţei" la Brentano marchează o tranziţie în gândirea sa de la o poziţie pe care unii critici au caracterizat-o, în mod corect sau incorect, ca fiind, cel puţin în parte, subiectivistă sau imanentistă[1] – în măsura în care admite existenţa unor anumite entităţi ideale (dependente de minte) drept obiecte (poate singurele) la care mintea se referă –, la o poziţie complet „reistă" (cum o caracterizează însuşi Spiegelberg, urmându-l pe Kotarbinski), conform căreia existenţele reale (adică fenomenele fizice şi psihice) pot fi singurele obiecte ale referinţei. În acest fel, remarca lui Spiegelberg pare să indice faptul că acceptarea unor asemenea entităţi imanente, cum sunt speciile sau „intenţiile" scolasticilor, ar fi o piedică în faţa unei epistemologii realiste pure, care admite numai referinţa la obiecte reale, non-imanente.

Această remarcă, însă, trădează din nou o neînţelegere a doctrinei scolastice despre inexistenţa intenţională. Aşa cum am văzut, existenţa imanentă a obiectului cunoscut în subiect înseamnă pur şi simplu existenţa (în sensul predicativ al cuvântului) unei forme sau specii ca *reprezentare* a obiectului, iar acest lucru nu trebuie privit ca un impediment pentru o epistemologie realistă. Deoarece, după cum am arătat deja (p. 127), specia sau *intentio* nu este *acel ceva care* (*id quod*) este cunoscut în mod direct de către intelect (aşa cum este

---

[1] Vezi în special Lucie Gilson, *La Psychologie descriptive selon Franz Brentano* (Paris, 1955); E. Levinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris, 1949) şi R. Danzer, *Das Allgemeine und das Besondere. Zur Ontologie Franz Brentanos* (Gelsenkirchen, 1965).

„impresia" sau „ideea" empirismului clasic), ci, dimpotrivă, este *acel ceva prin intermediul căruia* (*id quo*) este cunoscut obiectul extra-mental. Altfel spus, specia reprezintă *vehiculul* care poartă referinţa către obiectul extra-mental, non-imanent, acesta din urmă fiind, de fapt, primul în ordinea cunoaşterii. Următorul citat din *Summa Theologiae* oferă mai multă fermitate şi claritate celor spuse: „Species intelligibilis non est quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus".[1]

Desigur că de Aquino nu neagă faptul că specia poate fi, în mod excepţional, obiect al cunoaşterii, totuşi nu poate fi astfel decât într-un sens secundar, reflexiv:

> Quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo est res cuius species intelligibilis est similitudo.[2]

Într-adevăr, chiar actul cunoaşterii de sine implică sau presupune un act de cunoaştere al unui obiect extra-mental:

> Unde mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem.[3]

---

[1] *Summa Theologiae*, I, 85, 2.

[2] *Summa Theologiae*, I, 85, 2. („Întrucât intelectul se reflectă pe el însuşi, prin însăşi această reflecţie el înţelege deopotrivă propriul său act de înţelegere şi specia prin care înţelege. Or, tocmai în acest sens, specia inteligibilă este înţeleasă în mod secundar. Însă ceea ce este cunoscut în chip primar este lucrul, specia fiind doar similitudinea sa".)

[1] *De Veritate*, 10, 8. („Drept urmare, mintea noastră nu poate să se înţeleagă pe sine în aşa fel încât să aibă o cunoaştere imediată

Din cele arătate până acum reiese clar că ar fi o greşeală să confundăm specia cu „ideile" lui Locke şi cu modurile lor specifice de reprezentare. Căci, în primul rând, specia nu este nicicum o entitate individuală (un obiect al percepţiei), ci o stare sau un *atribut* al celui care percepe. În al doilea rând, specia nu este ceva care poate fi perceput direct şi independent de obiect, şi nici obiectul nu este perceput indirect; deoarece, aşa cum am demonstrat deja, specia poate fi percepută numai dacă un obiect extra-mental a fost perceput mai înainte. Şi, în al treilea rând, similitudinea dintre specie şi obiect nu este una în ordinea naturii, spre exemplu similitudinea dintre un tablou şi lucrul pictat, ci este o similitudine în ordinea semnificaţiei. Din această perspectivă, specia este, comparativ, mult mai apropiată de *cuvânt* – de fapt, scolasticii chiar au conceput într-un fel specia ca fiind un cuvânt *mental* (*verbum mentis*). Şi, cu siguranţă, cuvintele nu sunt nici imagini, nici obiecte ale referinţei vorbirii noastre, ci ele sunt ceea ce *poartă* referinţa noastră către obiect.

Prin urmare, contrar afirmaţiilor lui Spiegelberg, se pare că nu există nici un motiv să credem că doctrina scolastică asupra inexistenţei intenţionale, în ciuda faptului că recunoaşte asemenea „entităţi imanente" ca speciile sau intenţiile, este un obstacol pentru o epistemologie realistă. De asemenea, din câte ştiu eu, nu există nici o dovadă clară a faptului că Brentano a gândit în acest fel.

---

a sa. Dimpotrivă, ea se cunoaşte pe sine doar prin cunoaşterea celorlalte lucruri.")

Post-scriptum

Acest studiu a fost scris înainte de a avea posibilitatea să citesc lucrarea lui Spiegelberg a cărei traducere este inclusă în acest volum. Cu excepţia unei anumite diferenţe legată de accentuarea aspectului „imanent" al concepţiei lui Brentano despre intenţionalitate, care este mai puternică decât în secţiunea din *The Phenomenological Movement* la care fac referire, teza principală a lui Spiegelberg este fundamental aceeaşi în ambele lucrări: noţiunea de *inexistenţă intenţională* (obiectualitate imanentă) este, din punct de vedere istoric şi conceptual, distinctă în mod evident de noţiunea de *referinţă la un obiect*. (În mod interesant, Spiegelberg este dispus să accepte în studiul său, nu şi în cealaltă lucrare, faptul că pentru Brentano aceste noţiuni par a fi echivalente.) În esenţă, eseul lui Spiegelberg propune două interpretări total greşite relative la noţiunea scolastică (tomistă) de *intentio* (*species*): (1) *intentio* este o „entitate închisă în sine... independentă" şi (2) în abordarea conceptului de *intentio* „elementul orientării către... nu este elaborat deloc". Împotriva primei interpretări am argumentat că *intentio*, fiind un *ens rationis*, un universal şi, prin urmare, un *atribut*, are, spre deosebire de existenţele particulare, un mod de existenţă dependent (şi este, astfel, o „imagine discretă" ce îşi joacă rolul ei în cadrul unei „teorii a cunoaşterii-imagine"). În ceea ce priveşte a doua interpretare, am arătat în mod evident, pe baza a numeroase texte, că factorul direcţional este o caracteristică esenţială a unei *intentio*.

Traducere de Radu Mihail Oancea

KLAUS HEDWIG

Despre receptarea modernă a intenţionalităţii

Aristotel-Ockham-Brentano

Să ne fie permis să abordăm această temă, care se află în centrul preocupărilor filosofice încă de la începuturile fenomenologiei, cu o reverenţă în faţa marii şi venerabilei personalităţi a scrierii istoriei fenomenologiei, Herbert Spiegelberg.

Acesta a publicat acum mai bine de 50 de ani, în condiţii mai mult decât grele, în exil, un articol a cărui problematică nu a pierdut până astăzi nimic din actualitate. Era vorba atunci – ca şi astăzi – despre conceptul de intenţionalitate din scolastică şi despre chestiunile ce privesc receptarea modernă a acestuia. Într-o *Retractatio* a scrierilor sale, Spiegelberg a apreciat acest articol, cu reţinerea ce-l caracteriza, ca fiind doar o încercare, doar „o primă incursiune într-un teren minat".[1] Este adevărat, cu siguranţă, că noi ştim astăzi

[1] H. Spiegelberg, „Intention und Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und Husserl", în *Philosophische Hefte 5* (1936) 75-91, reeditare: *Studia Philosophica* 29 (1969) 189-216, trad. engleză în L. McAlister, *The Philosophy of Franz Brentano*, Londra, 1976, 108-127, şi H. Spielberg, *The Context of the Phenomenological*

cu mult mai multe despre faţetele istorice ale conceptului intenţionalităţii, precum şi despre implicaţiile de conţinut pe care acest concept le dobândeşte în primul rând în scolastică.[1] Dar, totuşi, perspectiva *hermeneutică* a istoriei receptării, dezvoltată de Spiegelberg, rămâne până astăzi validă.

Pe Spiegelberg îl interesa în primul rând să scoată la iveală „contextul" sistematic în care apare prima oară conceptul modern al intenţionalităţii, pentru ca de aici să poată clarifica direcţiile tradiţionale mai vechi, dar şi reinterpretările moderne, care s-au impus rapid, ale acestui concept. Această abordare constituie şi aici firul călăuzitor.

I

Dacă problema receptării istorice a unui concept este legată strict de sistematica introducerii sale, atunci acest fapt are dezavantajul că nu se mai poate apela într-un mod de la sine înţeles la numeroasele cercetări informative despre

---

Movement, în *Phaenomenologica* 80, Den Haag, 1981, 3-26; *cf.* H. Spiegelberg, *Phenomenological Perspectives*, în *Phaenomenologica* 62, Den Haag, 1975, 271. În ce priveşte critica lui A. Marras (*Scholastic Roots of Brentano„s Conception of Intentionality* în *The Philosophy of Brentano*, ed. L. McAlister, London, 1976, 128-139), ea nu atinge punctul hotărâtor în măsura în care nu acordă atenţie problematicii receptării ridicată pentru întâia dată de Spiegelberg; în schimb, corecturile în privinţa referinţei intenţiei sunt îndreptăţite; operele lui Brentano sunt citate după ediţia *Meiner* (Hamburg), cu prescurtările uzuale.

[1] Cea mai bună privire istorică şi sistematică de ansamblu asupra scolasticii o oferă P. Engelhardt, în *Intention*, în *Hist. Wb. Philos. IV*, Basel, 1976, 466-474.

istoria conceptului. Acest lucru nu este, cu siguranţă, neproblematic, deoarece variantele istorice ale semnificaţiei intenţionalităţii sunt relativ bine cercetate.

Astăzi ştim că în latina clasică[1] conceptul *intentio* prezintă o semantică interesantă, că a jucat un rol important în dreptul roman[2], că a fost folosit în stoicism[3], că a fost transmis prin Augustin[4], Boethius[5] şi Scotus Eriugena[6] în Vestul latin, apărând însă, de asemenea, şi în traducerile textelor arabe[7] din Evul Mediu, care au la origine, în unele dintre aspectele lor conceptuale, terminologia lui πρώτη şi δευτέρα οὐσία[8] a lui Aristotel. Ştim, mai departe, că în Evul Mediu

---

[1] *Thesaurus linguae latinae*, VII, Leipzig, 1964, 2112 şi urm.

[2] G.K. Junker, *Die gajanische Definition der intentio*, în *Studi in Onore di S. Riccobono*, Palermo, 1936, 327 şi urm.; M. Philomenko, în *Rev. int. des droits de l"antiquité* 2 (1949), 231 şi urm.

[3] Cicero, *Tusc. disp.*, I, 10, 20; Seneca, *Nat. quaest.* II, 4, 6. Conceptele stoice τόνος, ἡγεμονικόν, αἴσθησις καταληπτική sunt traduse cu *intentio*.

[4] *Cf.* articolul lui J. Rohmer în *Augustinus Magister: Communications*, Paris, 1954, 491 şi urm., şi *Rev. des sc. rel.* 25 (1951), 5 şi urm., despre *intentio* în cadrul analogiilor trinităţii, v. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster, 1927, 201 şi urm.

[5] Boethius traduce termenul σ κόπος cu *intentio* (*comp. In Isag. Porph. Comm.*, lib. I, c. 1, p. 4, ed. Brandt); *comp.* şi A. Maier, *Zwei Grundprobleme der scholastichen Naturphilosophie*, Roma, 1951, 6 şi urm.

[6] Eriugena traduce κατάφασις cu *intentio*; *comp.* G. Théry în *Bulletin du Cange 6* (1931), 266-267.

[7] *Cf.* M. Cruz Hernández, *La metaphisica de Avicenna*, Granada, 1949, 57 şi urm., şi *Contribución al estudio de la intencionalidad en la filosofia arabe*, în *Bol. de la Univ. de Granada*, 78 (1949), 4 şi urm.

[8] În spatele conceptului arab *ma'na* stă câmpul conceptual al ιδέα, εἶδος şi οὐσία; *comp.* A.-M. Goichon, *Lexique de la langue*

conceptul de *intentio* a fost folosit în dogmatică[1], în filosofia morală[2], în logică[3] şi chiar în filosofia naturii[4] – „lumina" (*lumen*) are în diafanul aerului un *esse intentionale*. În afară de aceasta, problematica termenului *intentio* este cercetată în detaliu pentru numeroşi autori[5] scolastici, mai puţin însă pentru terminologia scolastică târzie, în care se găsesc expresii precum *intentionalitas* şi *intentionalia*[6]. Suprapunerile

---

philosophique d'Ibn-Sina, Paris, 1938, 253. Avicenna (*Met.* V, I) diferenţiază intenţiile cu privire la cunoscutul exemplu ἵππος pe care Aristotel (*Cat.* 1, b 3 sqq.) îl aplică la „substanţa primă" şi care, ca *equinitas*, va indica în Evul Mediu influenţa scotismului; *comp.* K. Gyekye, „The Terms prima intentio and secunda intentio in Arabic Logic", în *Spaeculum*, 46 (1971), 32 şi urm.

[1] *Comp.* R. de Salvo, *The Dogmatic Theology of Intention*, Washington, 1949; B. Leeming, *IThQ*, 23 (1956), 355 şi urm.; H.J. Fischer, *DSAM*, 7 (1971), 1838 şi urm.; A. Thouvenin, *DThC*, VII, 2267 şi urm.

[2] Aici nu trebuie trimis doar la Abélard (D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, Oxford, 1971), ci şi la poziţia pe care *intentio* o are în desfăşurarea structurii acţiunii; *comp.* Toma de Aquino, *S.th.*, I/II 12, 1-5.

[3] *Comp.* asupra terminologiei logice a „conceptului" în calitate de *intentio prima et secunda* privirea de ansamblu oferită de R. Schmidt în *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, Den Haag, 1966, 94 şi urm.

[4] *Comp.* D.C. Lindberg, *Theories of Vision*, Chicago, 1976, 129 şi urm.

[5] Există numeroase cercetări în legătură cu *intentio* la Toma de Aquino, Duns Scottus, Petrus Auriol, Olivi şi la autorii scolasticii baroce.

[6] Hervaeus Natalis, *De intentionibus secundis*, Veneţia, 1513, f. 23v.: „Intentionalitas secundum quam aliquid dicitur intentio prima vel secunda est habitudo obiecti cogniti ad intellectum actu

terminologiei *intentio* cu concepte ca *esse intentionale*, *esse apparens* sau *esse obiectivum*[1] sunt astăzi, în schimb, clarificate cuprinzător. De asemenea, este cunoscută receptarea vocabularului *intentio* în diferenţierile semantice de început ale limbilor romanice[2] – *entendre* în franceză, *entender* în spaniolă sau *intender* în italiană, toate expresii care se referă la actele *cognitive*. Aceste dovezi ar putea fi cu uşurinţă extinse.

Dar, cu toate acestea, această impresionantă cercetare istoric-conceptuală trebuie supusă – dacă se poate spune astfel – unei *epoché* hermeneutice atunci când ne întrebăm despre ce era vorba, în mod obiectiv, în introducerea modernă a intenţionalităţii, ce problemă stătea, în fond, în dezbatere, la ce presupoziţii istoric-problematice se făcea apel şi ce restrângeri (*Engführungen*) sistematice au făcut necesar ca noţiunea nou introdusă să fie imediat şi în mod constant reinterpretată până astăzi. Abia de mai există un concept al filosofiei contemporane ale cărui implicaţii structurale să fie atât de complexe, a cărui origine istoric-problematică atât de echivocă şi care, tocmai din această cauză, să exercite o fascinaţie enormă, ce depăşeşte cu mult domeniul îngust, mai degrabă raţional, al filosofiei.

---

cognoscentem prout terminat actum intelligendi" („Intenţionalitatea, conform căreia ceva este numit intenţie primă sau secundă, este felul de a fi al obiectului cunoscut faţă de intelectul cunoscător în act după încheierea actului înţelegerii" (B. T.-C.)). Obiectele *intentio secunda* sunt *intentionalia*.

[1] *Comp.* lucrarea lui Th. Kobusch, *Sein und Sprache*, Leiden, 1987, care indică stadiul discuţiei.

[2] *Comp.* mărturiile din *Gloss. Du Cange*, IV, 387 şi urm.; W. v. Wartburg, *Franz. etym. Wörterbuch*, IV, 1, 747 şi urm.; A. Tobler – E. Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, IV, 1, 571 şi urm.

Actualitatea temei nu dispensează însă de întrebarea referitoare la terenul pe care se situează discuţia contemporană. Un răspuns hermeneutic adecvat nu poate fi dat prin recurs direct la tradiţia filosofică, ci numai prin revenirea la autorul care mediază această tradiţie, dar care a şi prescurtat-o în puncte hotărâtoare. Acest autor este Brentano.

II

Renumita pagină 124 a lucrării *Psychologie vom empirischen Standpunkt* este atât de mult citată, parafrazată şi comentată în literatură, încât e recomandabil ca despre ea să nu spunem mai mult, ci, mai degrabă, mai puţin. În realitate, expunerea a ceea ce apare mai târziu sub titlul „intenţionalitate" la tânărul Brentano este în întregime modestă.

La Brentano nu este vorba, ca la Husserl[1], despre o descriere liberă de implicaţii metafizice a structurilor conştiinţei, ci conducător este un interes „clasificator", determinat din capul locului de discuţia fundamentelor „psihologiei" şi de „punctul de vedere empiric" al cercetării. Acest câmp problematic prezintă implicaţii istorice, ontologice şi epistemologice care şi-au pus amprenta asupra variantei

[1] *Comp.* R. Bernet – I. Kern – E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, 1989, 86: „La Husserl este vorba, dimpotrivă, de o determinare metafizic neutră, funcţională, a oricărei activităţi a conştiinţei, indiferent că este un act de cunoaştere sau doar o simplă vizare, indiferent că se orientează spre fiinţa dată conform conştiinţei sau spre cea transcendent-spaţială, indiferent că instituie fiinţa obiectului intenţional sau că neutralizează această instituire".

brentaniene a intenţionalităţii. Mai întâi e vorba de asigurarea descriptivă a „unităţii" domeniului psihic şi de delimitarea acestuia faţă de ştiinţele naturii. Drept criterii ale delimitării Brentano pune în joc mai multe, mai exact şase „note distinctive"[1] ale psihicului, din care – în treacăt fie observat – Husserl a comentat şi criticat doar două.[2] Într-o discuţie a literaturii timpului, precumpănitor anglo-saxonă, despre „specificul" psihicului, urmează – între o critică adresată lui Bain şi alta lui Hamilton – renumita afirmaţie că există o notă „pozitivă"[3], valabilă pentru „toate fenomenele

---

[1] *Ps* I, 124. Este vorba despre următoarele caracteristici: „fenomenele psihice au reprezentări ca fundament", sunt „fără întindere", prezintă „o inexistenţă intenţională" a obiectelor, sunt obiect al „percepţiei interioare", posedă o „existenţă reală" şi sunt date permanent într-o „unitate". În opera timpurie Brentano considera că „inexistenţa intenţională" este „trăsătura" care caracterizează „cel mai bine" actele conştiinţei, în timp ce mai târziu va câştiga în importanţă atitudinea cvasireflexivă a „percepţiei interne" (ἐν παρέργῳ). Trebuie observat că „inexistenţa intenţională (sau mentală)" este doar o „trăsătură", iar nu „esenţa" (sau „substanţa") conştiinţei.

[2] *LU*, II, 1, 377 şi urm. şi 474 şi urm. (*Hu* XIX, 1). Este vorba despre conştiinţa care se raportează la un „conţinut imanent" şi, mai departe, de nota distinctivă că toate fenomenele psihice „sunt reprezentări sau au reprezentări ca bază". Prima determinare este discutată de Husserl în cadrul „trăirii intenţionale", în timp ce analiza celei de-a doua trăsături conduce la teza „actelor obiectivante".

[3] Aici apare fără dubiu un *novum* faţă de tradiţia filosofică, ce a determinat specificul spiritului în mod „negativ", ca imaterialitate sau cu metafore predominant optice, conform modelului φῶς (lumină), care a dominat de la Aristotel încoace interpretarea

psihice", şi care, aşa cum „psihologii timpurilor anterioare" observaseră deja, se potriveşte prin analogie *tuturor* actelor psihice. Şi anume, ceea ce „scolasticii Evului Mediu" au desemnat ca „inexistenţă intenţională (sau mentală)" a unui obiect în conştiinţă, „noi" – „modernii" – am numi astăzi, cu „expresii nu complet clare", „relaţia cu un conţinut", „îndreptarea spre un obiect" sau „obiectualitatea imanentă". „În reprezentare este ceva reprezentat, în judecată este ceva acceptat sau respins, în iubire, iubit, în ură, urât, în dorinţă, dorit". Toate acestea sunt cunoscute suficient.

Se pare însă că Brentano, după cum o arată şi constantele autocorecturi[1], a fost puţin mulţumit de această introducere

---

structurilor epistemice. Este cunoscut că aceste premise, care au atras după ele în perspectivă teoretică predecizii semnificative în raport cu conceptul „raţiunii", au fost discutate în primul rând de către M. Heidegger şi H. Blumenberg. – Husserl a subliniat, în exemplarul său de lucru, „pozitiv".

[1] Versiunea timpurie a intenţionalităţii (*Ps* I, 124) va fi precizată şi modificată mai târziu în *DPs*, 24 şi urm. (1889), *WE*, 17-18 (1889), *USE*, 54, n. 19 (1889), *ANR*, 119-120 (1905) şi în *Ps* II, 8 (1911). În raport cu dimensiunea semantică crescândă a terminologiei este importantă schiţa din *Psychognosie* (1901): „Descartes a desemnat acest «a avea ceva ca obiect» (Zum-Gegenstand-Haben) ca gândire (în cel mai general sens), alţii drept conştiinţă (în cel mai general sens), alţii, din nou, ca «a avea ceva prezent spiritual» (*geistiges Gegenwärtig-Haben*), ca posesie spirituală (*geistiges Inhaben*), ca relaţie intenţională şi încă în alte moduri. În ce ne priveşte, numim scurt şi clar faptul în discuţie prin «a avea ceva obiectual» (*Gegenständlichhaben*), iar corelatul său, fiinţă obiectuală (*Gegenständlichsein*). În aceasta constă relaţia specific sufletească, relaţia sufletească κατ' ἐξοχήν (prin excelenţă)" (*DPs*, 146).

a „inexistenţei intenţionale“[1]. În două note la text el se străduieşte să determine mai îndeaproape presupoziţiile structurale şi istorice ale acestui concept. Conform acestora, termenul „intenţional“ este, mai întâi, echivalent din punct de vedere structural cu conceptul scolastic *obiective*[2], un concept care desemnează obiectul, conţinutul cunoaşterii în cel care cunoaşte. Într-o altă clarificare istorică se trimite apoi, în mod surprinzător, la faptul că relaţia aflată în discuţie ar fi fost surprinsă deja în speculaţia Trinităţii[3], dar şi de către

---

[1] Termenul *inexistere* poate fi documentat în Evul Mediu târziu, la autorii scolasticii baroce, cât şi, izolat, în neoscolastică (A. Stöckl). Brentano a folosit termenul „inexistenţă“ deja timpuriu în comentarea lui Aristotel, înţelegându-l ca „inerenţă“ accidentală (*MBS*, 144 şi urm., 151, 155, 164). Se pare totuşi că expresia „inexistenţă intenţională“ este o creaţie (*Neuprägung*) brentaniană care se anunţă, bineînţeles, de timpuriu („există în noi în calitate de ceea ce este cunoscut (*als Erkanntes*)“, *PsA*, 80).

[2] *Ps*, I, n. 124: „Ei [scolasticii] întrebuinţau de asemenea expresia «a fi obiectual (obiectiv) în ceva» (*gegenständlich (objektive) in etwas sein*), expresie pe care, dacă am folosi-o acum, ar putea fi înţeleasă în sens contrar, ca desemnare a unei existenţe reale aflate în afara spiritului. Totuşi expresia «a fi imanent obiectual» (*immanent gegenständlich sein*), utilizată uneori în sens asemănător, aminteşte de expresia tocmai menţionată, iar termenul «imanent» exclude, evident, neînţelegerile de care ne temeam.“

[3] *Ps*, I, n. 125 – După reinterpretarea brentaniană a învăţăturii creştine, „cuvântul“, care „la început este la Dumnezeu“, nu are o „existenţă în sens propriu, ci una de genul pe care o are ceea ce este gândit în cel care gândeşte“ (*Die Lehre Jesu*, Leipzig, 1922, 22).

Philon[1], Augustin[2], Anselm de Canterbury[3], Toma de Aquino[4] şi, înainte de toţi, deja de către Aristotel[5]. Faptul surprinde nu puţin.

Dacă sunt cercetate pasajele indicate, atunci se constată tocmai că în ele *nu* se vorbeşte despre „intenţionalitate" sau „finalitate". Mai degrabă, în textele citate de Brentano este vorba cu totul general de o implicaţie mentală, de relaţia ce există între „gândire" şi „ceea ce este gândit" – şi despre nimic mai mult. În acest context trebuie clar afirmat că problema care se află în spatele introducerii moderne a intenţionalităţii nu este finalitatea.

---

[1] *Ps*, I, n. 125; *cf.* de asemenea *GGPh*, 340: „... o confuzie curentă între existenţa reală şi existenţa ca obiect al cunoaşterii".

[2] *Ps*, I, n. 125: „Augustin atinge aceeaşi problemă în teoria sa despre *Verbum mentis* şi originile (*Ausgänge*) sale interioare".

[3] *Ps*, I, n. 125: „Similar, Anselm cu renumitul său argument ontologic; iar faptul că el a considerat existenţa mentală ca pe una reală a fost apreciat de anumiţi interpreţi ca bază a paralogismului său". Brentano respinge argumentul ontologic al existenţei lui Dumnezeu.

[4] *Ps*, I, n. 125: „Toma de Aquino susţine că obiectul gândirii este intenţional în cel care gândeşte, obiectul iubirii în cel care iubeşte, iar cel al dorinţei în cel care doreşte şi utilizează aceste teze în scopuri teologice". Brentano a studiat intens de timpuriu, ca student, *Summa theologiae* (ed. Parma) şi capitolele respective despre teoria Trinităţii, aşa cum o dovedesc numeroase sublinieri şi note.

[5] *Ps*, I, n. 125. Brentano trimite aici la fragmentele clasice din *De an*. II/III, pe care le-a comentat în *PsA*, 80 şi urm.

III

În raport cu trimiterile istorice pe care le face Brentano, trebuie să fim permanent atenţi la faptul că ele fac parte din cadrul mai larg al unei teorii a istoriei care, asemănător lui Comte[1], înţelege diferitele „faze" istorice ca pe o mişcare ce cuprinde o fază ascendentă, un punct culminant şi o fază de decădere a ştiinţelor. Acestui ciclu i se supun antichitatea, Evul Mediu şi epoca modernă, în timp ce Brentano se înţelege pe sine ca situat la începutul unei noi ere pentru al cărei „viitor" lucrează.

Totuşi, acest ciclu istoric al ascensiunii, apogeului şi decăderii este, pe de altă parte, ciudat de neistoric conceput, deoarece, deja de la început, e nivelat printr-un singur autor, Aristotel, pe care Brentano îl denumeşte „omul tuturor timpurilor". El domină antichitatea, este comentat în Evul Mediu, inspiră modernitatea şi este pentru Brentano însuşi „maestrul"[2] pe care-l va urma în numeroase teorii, fireşte, nu necritic. După Brentano, însemnătatea Evului Mediu stă, înainte de toate, în aceea că a interpretat, precizat şi conceput sistematic filosofia lui Aristotel. Scolastica a livrat uneltele conceptuale necesare pentru un comentariu la Aristotel, comentariu care, altfel decât la E. Zeller[3], este ghidat de faptul

---

[1] *GPhN*, 103 şi urm.

[2] *ANR*, 291; *comp.*, pentru interpretarea lui Aristotel de către Brentano, lucrarea lui E. Volpi, „War Franz Brentano, ein Aristoteliker?" în *Brentano Studien* 2 (1989), 13 şi urm. De asemenea, Volpi a contribuit substanţial la clarificarea direcţiei receptării care conduce de la Heidegger, prin Brentano, până la Aristotel: *Heidegger e Aristotele*, Padua, 1984, 37 şi urm.

[3] *GPhN*, 81 şi urm.; *ÜA*, 7 şi urm., 14-15.

de a-gândi-filozofic-cu şi de a-gândi-după (*das philosophische Mit- und Nachdenken*). Exact în acest context este introdus de către Brentano conceptul scolastic de intenţionalitate, pentru a comenta şi preciza relaţia conştiinţei cu lucrurile: o relaţie care este prezentă deja la Aristotel şi pe care Brentano o va considera în general ca „notă distinctivă pozitivă" a conştiinţei.

Structura intenţională a conştiinţei, care este expusă în *Psychologie vom empirischen Standpunkt*[1], conduce deci înapoi la comentarea lui Aristotel. Remarc aici numai în treacăt că nu este în nici un caz vorba de o lacună în silogismul practic al lui Aristotel, lacună care ar trebui completată prin *intenţie*.[2] Nu interesul practic este, în acest caz, hotărâtor. Ceea ce se află în discuţie este relaţia epistemică a „sufletului" cu lucrurile, a căror „formă" (εἶδος) este preluată în percepţie „fără materie"[3] (ἄνευ τῆς ὕλης). La fel ca la Aristotel, şi pentru Brentano cunoaşterea este determinată ca „afectare", ca πάσχειν. Dar, pe de altă parte, această pasivitate este actualizată tocmai prin preluarea formei, astfel încât cunoaşterea este o ajungere

---

[1] Brentano trimite în mod expres, în *Ps*. I, n. 125, la Aristotel: „În cărţile sale despre suflet el afirma: ceea ce este simţit ca atare (*das Empfundene als Empfundenes*) este în cel care simte; simţul primeşte ceea ce este simţit, dar fără materia acestuia; ceea ce este gândit este în intelectul care gândeşte."

[2] Pentru orientarea teoriei analitice a acţiunii la G.E. Anscombe (*Intention*, Oxford, 1957) este semnificativ că intenţionalitatea este limitată tematic la practică şi este dezvoltată în perspectivă istorică prin recurs la Aristotel şi Toma de Aquino.

[3] Aristotel, *De an*. II, 12, 424 a 17; III, 2, 425 b 23; 434 a 19, 432 a 1; *comp*. A. Satué Alvarez, *La doctrina de la intencionalidad de Franz Brentano*, Barcelona, 1961: „Temeiul intenţionalităţii rezidă, în ultimă instanţă, în imaterialitatea subiectului cunoscător".

(*Erlösurg*) (σωτηρία) a perceptibilului la percepţia reală, care apoi poate fi înţeleasă ca „împlinire" (ἐντελέχεια) a cunoaşterii şi ca „posesie" inteligibilă (ἕξις) a lucrurilor percepute. Aceste pasaje au fost comentate[1] de către Brentano în mod exact.

Acum, important este faptul că Brentano, pentru a indica statutul formei cunoscute, introduce aici, pentru prima oară, conceptul *obiective*[2]. Tema intenţionalităţii este expusă astfel din perspectiva lui *esse obiective*. Pentru a cita exemplul lui Brentano, de fapt un exemplu de-al lui Aristotel, nu simţim „recele" prin faptul că mâna noastră devine în mod fizic rece, „ci prin aceea că recele există obiectiv, adică în calitate de obiect cunoscut, în noi".[3]

Deoarece actele percepţiei, cunoaşterii şi ale voinţei sunt, aşa cum Brentano, obişnuit cu recursul la Aristotel[4] şi la

---

[1] *PsA*, 70 şi urm., 86-7; *cf.*, de asemenea, *WE*, 88 (scrisoarea către Marty: din 17.3.1905): „Aristotel afirmă de asemenea că αἴσθησις πρεια εἶδος-ul fără ὕλη (la fel intelectul preia doar εἶδος νοητόν, făcând abstracţie de materie). Nu a gândit el în esenţă ca noi?"

[2] *PsA*, 80, n. 6: „Aici şi în cele ce urmează expresia *obiectiv* nu este folosită în sensul specific epocii moderne, ci în acela pe care scolasticii Evului Mediu obişnuiau să-l lege cu acesta (cu termenul *obiective*), şi care face posibilă o determinare concisă şi precisă a teoriei aristotelice. Material, ca proprietate fizică, recele este în ceea ce este rece; ca obiect, adică în calitate de ceea ce este simţit, el este în cel care percepe recele. *Cf. De anim.*, III, 2, §4 şi urm., 425, b 25, unde Aristotel spune că αἴσθητὸν κατ' ἐνέργειαν este în simţ"; *cf.*, de asemenea, *PsA*, 86, 120.

[3] *PsA*, 80.

[4] *MBS*, 160: „Acţiunea este, dimpotrivă, un act care rămâne în însuşi cel care acţionează, ca a vedea, a voi". Aici, ca şi în alte contexte, Brentano trimite la Aristotel, *Met.* IX, 8, 1050 a 23 şi urm.

scolastică[1], ştia foarte bine – operaţii (*Vollzüge*) care rămân ἐν τῇ ψυχῇ, aşadar *actiones immanentes*, termenul epistemic al cunoaşterii: obiectul, poate fi desemnat într-un anumit mod ca „imanent". Din acest motiv a putut Brentano, cu toate că aici se află probleme deloc minore, să vorbească despre „obiecte imanente" ale percepţiei şi gândirii, o terminologie a cărei origine şi semnificaţie nu mai era înţeleasă deja de către primii discipoli, nici de Husserl. Conceptul *obiective* – sau „inexistenţă intenţională" – este folosit în mod corespunzător pentru a desemna „scurt şi precis" o problematică epistemologică aristotelică, anume că în actul cunoaşterii „forma" (εἶδος) unui lucru este preluată „fără materie" (ἄνευ τῆς ὕλης), astfel încât ea „există ca obiect cunoscut în noi". Statutul deosebit al acestui αἰσθητὸν κατ' ἐνέργειαν este desemnat de către Brentano prin termenul *obiective*.

Nu vom aborda aici caracterul discutabil al acestei interpretări. Trebuie însă constatat că intenţionalitatea este introdusă ca un concept *hermeneutic* care serveşte la interpretarea unei relaţii epistemice ce se va împlini în cele din urmă prin aceea că „sufletul" devine în actele percepţiei şi ale cunoaşterii „loc al formelor" (τόπος εἰδῶν) şi este, astfel, într-o oarecare măsură, „totul" (πῶς πάντα)[2].

---

[1] În afara textului lui Toma, Brentano cunoştea teoria referitoare la *actiones immanentes* înainte de toate din A. Goudin, *Philosophia Divi Thomae*, Paris, 1854, I, 235: „actio immanens dividitur in cognoscitivam et appetitivam" (acţiunea imanentă se divide în facultatea cognoscitivă şi apetitivă); *cf.*, de asemenea, III, 102.

[2] Aristotel, *De an.*, III, 8, 431 b 20; *cf. PsA*, 122.

Merită să ne oprim o clipă aici. Când Heidegger[1] va spune, mult mai târziu, că „intenţionalitatea" nu ar fi „cuvântul-cheie" pentru o anumită direcţie filosofică: fenomenologia, ci, mai degrabă, „titlul unei probleme centrale", atunci centrul acestei probleme devine evident aici. Este vorba, în limbajul tradiţiei, despre om ca fiinţă dotată cu raţiune, ca ζῷον λόγον ἔχον, care nu trăieşte ireflexiv în lume, ci află, cunoaşte în sine şi concepe lucrurile în atitudinea teoretică, şi care, din perspectivă practică, poate acţiona după scopuri alese în mod propriu. Intenţionalitatea pe care o introduce Brentano în comentarea lui Aristotel intervine ca un concept explicativ în câmpul imens al acestei probleme pentru a comenta şi preciza statutul epistemic al cunoaşterii.

Dar, deoarece acest comentariu[2] lucrează cu concepte scolastice, este necesar să fie evidenţiate presupoziţiile şi, de asemenea, restrângerile (*Engführungen*) care au trecut din Evul Mediu în varianta modernă a intenţionalităţii. Aici este locul în care trebuie scoase la lumină şi evaluate „sursele" lui Brentano.

IV

Dacă aceste surse sunt surprinzător de ample, aceasta se datorează faptului că Brentano stăpânea indubitabil stadiul cercetării medievale de atunci din Germania şi Franţa[3].

---

[1] Cuvânt înainte, *Hu* X, S. XXV.

[2] V.K. Hedwig, „Brentano's Hermeneutics", în *Topoi* 6 (1987), 3 şi urm.

[3] V. literatura de specialitate pe care Brentano a aşezat-o la baza cursului despre filosofia medievală, indicaţiile din *GPhN*, XVII, n. 10 şi 11.

S-ar putea demonstra relativ uşor faptul că cunoştinţele lui asupra terminologiei *intentio* erau surprinzător de vaste: cunoştea *intentio* volitivă a tradiţiei latine la Augustin[1] şi Abélard[2], fireşte, fără a cunoaşte sursele stoice ale conceptului. Din traducerile arabo-latine şi din comentariile la *Aristotelica*, în special din cele consacrate teoriei despre *nous poetikos*, îi erau cunoscute semnificaţiile predominant epistemice ale intenţionalităţii, care, în treacăt fie amintit, nu prezintă nici o finalitate: de exemplu, *apprehendere intentionem*, *thesaurus intentionum*, *intentio insensibilis*, *intentio reposita*, *intentio universalis*, *intentio intellecta* sau *intentio seu conceptus* şi concepte asemănătoare care aparţin teoriei cunoaşterii[3]. Brentano nu era, fireşte, familiar cu literatura arabă, aşadar nici cu terminologia *ma'na*, care are ea însăşi la origine concepte noetice şi ontologice centrale ale filosofiei greceşti. În schimb, cunoştea foarte bine, aşa cum arată însemnările din ediţia Parma, textul clasic de teorie a acţiunii *De intentione*[4] al lui Toma de Aquino, precum şi prelucrarea teologic-morală

---

[1] Brentano poseda vechea ediţie din *Opera Omnia*, Veneţia, 1729. Doctrina *verbum mentis* este dezvoltată în contextul analogiilor Trinităţii.

[2] *GPhN*, 27: „(Etica) este (întemeiată) numai pe intenţie, la fel ca la Anselm; de aici consecinţele".

[3] Conceptele se găsesc în comentariile latine, pe care Brentano le ia în consideraţie în *PsA*, 12 şi urm.

[4] *S.th.*, I/II, 12, 1-5. Exemplarul de lucru are note marginale şi sublinieri. – *Comp.*, pentru *intentio* la Toma de Aquino lucrarea meritorie a lui H.-D. Simonin, „La notion d'intentio dans l'oeuvre de S. Thomas d'Aquin" în *RScPhTh*, 19 (1930), 445-463, şi R.W. Clark, „Aquinas on Intentions", în *The Thomist* 40 (1976), 303-310.

a termenului *intentio* care poate fi găsită în neoscolastică[1]. Nu mai puţin exact cunoştea variantele epistemice ale *intentio* la Toma pe care le-a studiat în manualul lui Goudin[2], dar, de asemenea, şi la Stöckl[3]: *intentio intellecta*[4], care este de fapt

---

[1] *Comp.* A.J. Haehnlein, *Principia theologiae moralis*, Würzburg, 1855, 652-653, despre *intentio* care este presupusă de hirotonisire. – Exemplarul de lucru al lui Brentano conţine numeroase sublinieri şi adnotări.

[2] Brentano a citit manualul lui Goudin (*Philosophia Divi Thomae*, I-IV, Paris, 1851) deja din timpul studiilor la F. Clemens, în Münster (1859/1860). Exemplarul de lucru conţine numeroase adnotări. Pentru terminologia lui *intentio* este important faptul că Brentano putea găsi aici diferenţa logică dintre *intentio prima et secunda* (I, 38), dar şi concepte epistemologice precum *species intentionalis*, *esse intentionale in cognoscente*, *transformatio intentionalis*, *intentio insensibilis*, *arca intentionum*, *status intentionalis*, *obiectum intentionaliter in cognoscentibus* (III, 101 şi urm.) şi, pe lângă acestea, *intentio* ca structură a voinţei (IV, 81 şi urm.).

[3] Brentano cunoştea expunerea teoriei cunoaşterii la Toma de Aquino, pe care o dă A. Stöckl (*Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, II, Mainz, 1865, 462 şi urm.). Textele respective sunt citate acolo.

[4] *Comp.* Stöckl II, 463: „Rezultatul acestui act de cunoaştere se numeşte *intentio*. Abia în aceasta este dată cunoaşterea propriu-zisă. *Intentio* este astfel cunoaşterea însăşi, pe care spiritul o formează în sine însuşi pe baza speciei, acel cuvânt interior pe care îl rosteşte în sine când cunoaşte un obiect, şi care apoi se manifestă în afară prin cuvântul rostit.“ Stöckl citează importantele texte *S. c. gent.* I, c. 5 şi IV, c. 11. – Pentru Toma de Aquino, trebuie spus că *intentio intellecta* va fi mai târziu înlocuită prin terminologia *verbum*: „Intentio intellecta est id, quod intellectu nostro in seipso concipit de re intellecta... et ipsa intentio verbum interius nominatur“ (Intenţia intelectului este ceea ce intelectul nostru concepe în el însuşi despre lucrul înţeles... şi această intenţie se numeşte cuvânt interior (B. T.-C.)) (*S. c. gent.* IV, c. 11).

un produs al intelectului, dar care reprezintă esenţa unui lucru, după cum cunoştea, de asemenea, şi diferenţa dintre *intentio prima et secunda*[1] care aparţine logicii. Vastele cunoştinţe terminologice pe care le poseda Brentano, fără a le pune întotdeauna în mod explicit în joc, depăşeau Evul Mediu.

Dar, totuşi, invocarea acestor izvoare explică puţin, aproape nimic, în raport cu conceptul de intenţionalitate scolastic de la începutul noii filosofii.

Trebuie spus foarte clar că în spatele introducerii moderne a intenţionalităţii *nu* stă concepţia lui Toma de Aquino, nici în varianta epistemică a *intentio intellecta*, nici în varianta volitivă a *intentio* conform căreia voinţa tinde spre un ţel sau spre un mijloc pentru realizarea lui, dar numai sub condiţia cunoaşterii. În treacăt fie amintit că Toma de Aquino, care desemnează conceptul de *intentio* drept „echivoc", nu lasă să se

---

[1] *ANR*, 329: „S-a vorbit despre un *universale sub intentione prima et sub intentione secunda*"; *comp.*, de asemenea, A. Goudin I, 38: Terminus primae intentionis est, qui significat rem secundum statum, quem habet a parte rei, sic *homo*, et *leo*... „Terminus secundae intentionis est qui significat rem secundum aliquem statum, quem recipit ab intellectu, ut *praedicatum, genus, species*" (Termenul intenţiei prime este ceea ce semnifică lucrul... considerat dinspre el însuşi, de pildă *om*, *leu*... Termenul intenţiei secunde este ceea ce semnifică lucrul în conformitate cu statutul pe care îl primeşte de la intelect, şi anume *predicat*, *gen*, *specie* (B. T.-C.)). – Toma de Aquino însuşi foloseşte arareori expresia *intentio secunda*, aproape exclusiv în legătură cu numele (*nomen*), care indică cuantificarea unui concept şi nivelul lingvistic care urmează lui *modus intelligendi*; *cf.*, în această privinţă. R. Schmidt, *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*, Den Haag, 1966, 122 şi urm., şi, pentru discuţiile mai noi, L. Hickman, *Second Intentions in the Neuzeit*, München, 1980.

contopească sub nici o formă variantele epistemică şi volitiv-finalistă. „Cum dicitur finis prior est in intentione, intentio sumitur pro actu mentis, qui est intendere. Cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro ratione quam significat definitionem; unde aequivoque accipitur utrobique“ (Când se spune «ţelul este în primul rând în intenţie», «intenţie» este folosit pentru desemnarea actului spiritului care este faptul de a intenţiona. Când însă comparăm intenţia binelui şi a adevărului, atunci «intenţie» este folosit pentru denumirea esenţei indicată de definiţie. De aceea, în ambele cazuri «intenţie» este folosit echivoc (trad. Engelhardt))[1]. „Tentativele recente de a reuni cele două accepţiuni diferite ale termenului medieval *intentio* într-o unitate speculativă cuprinzătoare îngreunează cercetarea istorică“[2]. Pentru tradiţia mai veche, orientată în principal spre Aristotel şi Toma, în cunoaştere şi voinţă, ca şi în diferenţa dintre teorie şi practică, ajung la expresie forme principial diferite ale raţionalităţii umane, forme ce nu se pot suprapune şi care rămân separate chiar de la *începutul* lor.

Această delimitare strictă a variantei epistemice de cea volitiv-finală a *intentio* va trebui avută în vedere atunci când discutăm despre introducerea modernă a intenţionalităţii, deoarece numai caracteristica *cognitivă*, semnificativă epistemic, va fi relevantă din acest punct de vedere. Pentru Brentano, aşa cum el însuşi va spune mai târziu[3], în intenţie

---

[1] *De ver*., 21, 3 ad 5.

[2] *Comp.* Engelhardt, *Intentio*, în *Hist. Wb. Philos*., IV, 466.

[3] *Comp. Ps* II, n. 8: „Această expresie a fost atât de prost înţeleasă, încât se credea că ar fi vorba, în cazul ei, de intenţia şi urmărirea unui scop“. Aici devine evident de ce Brentano nu ţine seama de textul clasic *De intentione* (*S. th.*, I/II, 12, 1-5).

nu este vorba nici de o vizare, nici de o atingere (*Treffen*) a ţelului şi nici de o tendinţă ghidată de vreo finalitate. Aceasta înseamnă că intenţionalitatea, care stă la începutul receptării moderne ca „notă distinctivă pozitivă" a conştiinţei, trebuie interpretată fără recurs la componentele volitive sau finaliste şi deci că nu reprezintă o structură internă a finalităţii. *Intentio*, care este mijlocită prin Brentano, desemnează mai degrabă „obiectul" actelor cognitive, care, în mod tradiţional, este receptat „pasiv". Pe această linie epistemică trebuie interpretată receptarea modernă a intenţionalităţii.

V

Varianta intenţionalităţii care intră în discuţia filosofică la sfârşitul secolului XIX aparţine Evului Mediu târziu. Din această cauză s-a spus în mod nimerit că versiunea brentaniană a intenţionalităţii stă „pe linia de demarcaţie dintre concepţia medievală şi cea modernă"[1].

După cum am formula noi astăzi cu mai multă prudenţă, Brentano a preluat din pasaje ample aflate în lucrările lui Ueberweg[2], Hauréau[3] şi Stöckl[4] o interpretare „conceptualistă" a actelor cognitive: „conceptele", ce sunt dobândite din lucruri intuitiv sau abstract, posedă în gândirea însăşi

---

[1] *Comp.* Spiegelberg *Intention und Intentionalität*, 208.

[2] Faptul că Brentano a folosit lucrarea lui Ueberweg *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, chiar dacă biblioteca sa personală nu conţine acest volum, reiese din mai multe citate preluate de aici.

[3] B. Hauréau, *De la philosophie scolastique*, II, Paris, 1850, 418 şi urm. (despre Ockham). Exemplarul personal conţine numeroase adnotări.

[4] *Comp.* Stöckl II, 973 şi urm.

„o fiinţă diminuată", care constă în aceea că sunt gândite ca „obiect" al gândirii. Aici se conturează începuturile unei ontologii a *entia rationis*, al cărei specific şi istorie nici astăzi nu ne sunt cunoscute, din păcate, îndeajuns de bine. De fapt, putem urmări originea conceptului *esse obiectivum* până la Facultatea de Arte din Paris[1] – poate chiar mai departe[2] – şi putem arăta că în primul rând literatura modistă a fost cea în care s-a încercat determinarea mai exactă din punct de vedere categorial atât a modurilor (*modi*) fiinţei actelor mentale, cât şi a modurilor fiinţei obiectelor cunoscute, ca: *esse diminutum*, *debile*, *apparens*, *repraesentativum* sau *intentionale*[3]. Conceptul *obiective*, care aparţine acestui context, poate fi urmărit până la Henric din Gent[4]. Dar începuturile

---

[1] După cum arată Kobusch (*Sein und Sprache*, 79 şi urm.), aici trebuie consideraţi autorii literaturii modiste (*Tractatus de modis significandi*), dar şi Roger Bacon. Prima utilizare atestată documentar a termenului *obiective* se găseşte la Henric din Gent, care raportează conceptul la statutul lucrului cunoscut (*res cognita ut obiective existens in cognoscente*). Este evident că autorii mai târzii urmează această linie: Ricardus din Mediavilla, Roger Marston, Godefridus din Fontaines, Duns Scotus.

[2] Kobusch (*Sein und Sprache*, 23 şi urm.) tinde să plaseze originile acestei problematici până în antichitate, anume în concepte aristotelice, stoice şi teologic-trinitare, precum νοητόν, ἐν τῇ ψυχῇ, ἐπινοία ὄν. – Terminologia scolastică a lui *esse obiectivum* trebuie văzută, probabil, în cadrul diferenţierii conceptului *esse*. Aici ar trebui luat în considerare că „esenţa", urmând lui Avicenna, posedă un anumit mod al fiinţei care permite ca obiectele *cunoscute* să fie calificate şi ontologic.

[3] Aceste concepte derivă din receptarea lui Avicenna şi sunt folosite de către tomiştii timpurii şi, în special, în scotism.

[4] *Comp.* Th. Nys, *De werking van het menselijk verstand volgens Hendrik van Gent*, Leuven, 1949, 76 şi urm.

terminologice exacte ne rămân necunoscute. În treacăt fie spus că Toma de Aquino, probabil din motive întemeiate, nu foloseşte conceptul *obiective*[1]. Dimpotrivă, influenţele târzii ale acestei terminologii pot fi ilustrate relativ uşor în special în scotism[2], dar şi la tomiştii timpurii[3]. Brentano a studiat pe baza citatelor[4] această terminologie deja diferenţiată istoric şi sistematic a lui *esse obiectivum*, în primul rând la Hervaeus Natalis[5], la Petrus Auriol[6], la

---

[1] *Index Thomisticus* nu dă nici o referinţă. De asemenea, din punct de vedere sistematic termenul nu se potriveşte teoriei cunoaşterii dezvoltate de Toma, deoarece „fiinţa" unui concept constă în „faptul de a fi cunoscut" (*esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit, S.c.gent.* IV, 11), fiind, aşadar, o determinaţie a capacităţii de cunoaştere înseşi.

[2] Scotus foloseşte conceptul *obiective* pentru a indica statutul lucrurilor cunoscute, dar şi fiinţa ideilor în intelectul divin; *comp.* St. Szwiezawski, în *AHDLMA* 9 (1934), 205 şi urm.

[3] Se pare că Hervaeus Natalis este unul dintre primii autori care fac diferenţa dintre *esse obiectivum* şi *esse subiectivum* al unui concept.

[4] Textele pe care le citează Stöckl în note se referă în primul rând la Duns Scotus şi la direcţiile care erau pe atunci desemnate ca nominaliste. Hauréau dă o privire de ansamblu asupra teoriei cunoaşterii la Ockham şi asupra dezvoltărilor ce au condus la Suarez. Brentano a consultat ambele lucrări.

[5] *Comp.* Hauréau II, 399 şi urm.

[6] *In II. Sent., d. 12, q.* 1 *a.* 2: „res ipsae conspiciuntur in mente, et illud, quod intuemur, non est forma alia specularis, sed ipsamet res, habens esse apparens et hoc est mentis conceptus, sive notio obiectiva" (lucrurile însele sunt concepute în minte, şi ceea ce gândim nu este o altă formă speculativă, ci chiar lucrul care are fiinţă aparentă; şi acesta este conceptul minţii sau noţiunea obiectivă (B. T.-C.)) (Stöckl II, 875, n. 3). – S. Vanni-Rovighi (1960) şi

Durandus[1], la Gabriel Biel[2], la Pierre d'Ailly[3], şi, mai înaintea tuturor, la Ockham[4]. Exemplarele de lucru fac clare accentele acestui studiu.

F. Prezioso (1963) s-au referit la aceste premise foarte generale ale „fenomenologiei". Lucrarea lui K.H. Tachau (*Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden, 1988), care ne dă o prezentare informativă a epistemologiilor conceptualiste, nu abordează istoria modernă a receptării.

[1] *In I. Sent., d. 19, q.* 5, 7: „Esse universale, esse genus vel speciem, dicuntur esse entia rationis, quia talia dicuntur de re tantum, ut est obiective cognita" (Se spune că universalul, genul sau specia, sunt fiinţări raţionale, pentru că acestea se referă la lucru doar ca fiind cunoscut în mod obiectiv (B. T.-C.)); *comp.* de asemenea Stöckl (976, n. 2): „Remarcăm din nou cu această ocazie că, în acord cu uzul de atunci «obiective» înseamnă: «conform reprezentării», «subiectiv» dimpotrivă: «conform lucrului»." Este demn de menţionat că J. Koch (*Ueberweg* II, 523) trimite în mod expres, pentru clarificarea acestor concepte, la Brentano: „... obiectul este «obiective» în intelect, în măsura în care determină actul în conţinutul său (*comp.* «obiectul intenţional» la Brentano)".

[2] *Coll. in Sent.* I, *d*. 2, *q*. 8 K, *prop*. 1: „In Deo sunt ideae non subjective et realiter, sed tantum obiective et intellectualiter" (Ideile sunt în Dumnezeu nu în mod subiectiv şi real, ci în mod obiectiv şi intelectual. (B. T.-C.)) (Stöckl II, 1034, n. 5); *comp.* de asemenea Hauréau II, 432.

[3] Stöckl II, 130: „... că în Dumnezeu, tocmai pentru că poate crea o infinitate de lucruri, sunt, de asemenea, şi o infinitate de idei, şi anume *intellectualiter* şi *obiective*, altfel spus, sunt ca obiecte cunoscute de el" (cu trimitere la *In Sent.* I, *q*. 6, *a*. 3, *c*. Y). Este interesant că Brentano putea găsi aici, dar şi la Toma, diferenţa dintre *modus rectus* şi *obliquus*; Stöckl II, 1030, n. 3.

[4] Prezentarea lui Ockham în *GMPh*, 78 şi urm. continuă expunerile şi textele pe care le oferă Stöckl II, 986 şi urm. – Brentano nu cunoştea istoria construcţiei interioare şi redactările *Sent* 1.

Trebuie însă menţionat că Brentano a cunoscut în mod clar numai teoria timpurie [1] despre *fictum* a lui Ockham, fără a avea o privire de ansamblu asupra redactărilor interne şi a revizuirilor acestei teorii. După cum arată Ockham, într-o privire de ansamblu, un conţinut conceptual (*conceptus*), indiferent dacă e vorba de concepte de ordinul întâi, al doilea sau de idei din intelectul divin, are ca „obiect" al gândirii o fiinţă „obiectivă" proprie, un *esse obiectivum*[2]. Termenul

---

(ca *ordinatio*) şi variantele II-IV (ca *reportationes*). De asemenea, Hauréau se sprijină pe aceste surse mai vechi, pe care însă le-a dezvoltat mai amplu pentru scolastica târzie (Biel, Hervaeus Natalis) şi pentru epoca modernă (Arnauld, Malebranche, Descartes); *comp.* de asemenea E. Leinfellner-Rupertsberger, *Intentions as intentiones animae in Ockham and as Immanent Mental „Objects" in Brentano*, în *Akten des 9. Wittgenstein-Symposiums*, Viena, 1985, 79-85.

[1] Caracterizarea brentaniană a abstracţiilor ca „ficţiuni" ne trimite la Ockham; *comp.* de asemenea *GMPh*, 81, n. 393.

[2] Ockham oferă o privire de ansamblu asupra a trei concepţii diferite cu privire la statutul „conceptului" (*conceptus*) în cel care cunoaşte: conceptul poate avea un *esse obiectivum*, poate fi o *qualitas existens subiective in mente* sau – versiunea pe care Ockham însuşi o va prelua mai târziu – acest concept existent subiectiv poate fi identic cu actul gândirii (*Log*. I, *c*. 12 şi *In I Sent*., *d*. 2, q. 8 Q. – Stöckl II, 995, n. 2). Prima concepţie corespunde stadiului teoriei *fictum*: „Conform primei explicaţii, conceptul poate fi înţeles ca o *ficţiune* (*quoddam fictum*) a intelectului însuşi, ficţiune care, după fiinţa sa obiectivă, are aceeaşi structură ca şi obiectul după fiinţa sa subiectivă. Atunci când, de exemplu, vedem o anume casă în afara noastră, intelectul nostru îşi face în interiorul său o imagine a acestei case, imagine al cărei conţinut, adică fiinţă obiectivă (*in esse obiectivo*), este pe de-a întregul asemănător casei exterioare şi astfel, oferă ceea ce este în mod real casa, în al său în sine, în afara noastră (*in esse subiectivo*); din această cauză acest *fictum* poate şi

obiective desemnează la Ockham, precum şi în terminologia timpului, statutul ontologic şi epistemic al ceea ce este gândit, care există în calitate de „ceea ce este gândit" în gândire, aşadar concepte, judecăţi şi universalii. Dar ambivalenţa implicată aici s-a răsfrânt în mod agravant şi asupra lui Ockham căci, în calitate de *entia rationis*, conţinuturile gândirii sunt constituite de către gândire şi posedă, de aceea, ca „obiecte" ale gândirii, o existenţă gândită, imanentă, în timp ce, simultan, sunt semne pentru lucrurile care au o existenţă naturală singulară. Această diferenţă, care îngreunează simţitor, dacă nu face chiar imposibilă, mijlocirea cognitivă dintre concept şi lucru, va fi revizuită mai târziu de către Ockham prin teoria referitoare la *intellectio*[1], care trimite în mod surprinzător la propria revizuire reistă a corelatelor intenţionale ale gândirii la Brentano. Corecturile târzii ale lui Ockham, dar şi ale lui Brentano, urmăresc să indice mai economic din punct de vedere epistemic faptul de a fi cunoscut (*Erkanntsein*), numindu-l *denominatio extrinseca*[2]. Fireşte, cu greu

---

trebuie să fie valabil ca semn al casei din afara noastră" (Stöckl II, 995 şi 1003); în legătura cu fiinţa „obiectivă" a ideilor în Dumnezeu, *comp. In I. Sent.*, d. 35, q. 5 A (Stöckl II, 1106).

[1] *Comp.* Ph. Böhner, *Collected Articles on Ockham*, St. Bonaventure, 1958, 156-174.

[2] Ockham, *Ord.* I, d. 43, q. 2 (*OTh* IV, 646): „obiectum intellectus creati non producitur per hoc quod intelligitur, sed tantum denominatur quadam extrinseca denominatione" (Obiectul intelectului creat nu este produs prin ceea ce este înţeles, ci este denumit în mod extrinsec (B.T.-C.)). Brentano, *K*, 238: „Aşa, de exemplu, corelatul celui care gândeşte este ceea ce este gândit (*das Gedachte*), şi lucrul nu este cu nimic schimbat de faptul că este gândit... Astfel aici corelatele sunt *denominationes extrinsecae*"; *cf.* de asemenea n. 1 de la p. 174.

pot fi dovedite dependenţe directe pentru această dezvoltare, poate doar în mod indirect, prin Suarez, pe care Brentano îl citise. În schimb, ştim din exemplarele de lucru că Brentano a studiat teoria timpurie, în întregime problematică, a „fiinţei obiective" a conceptelor şi a ficţiunilor la Ockham şi că a urmărit această direcţie în conceptualismul medieval târziu, ca şi ecourile ei istorice la Suarez[1], Descartes[2], Arnauld[3], Spinoza[4], şi Royer-Collard[5].

Nu ne putem propune aici urmărirea istoriei influenţei exercitate de *esse obiectivum*[6], istorie în care „fiinţa obiectivă"

---

[1] Chiar dacă biblioteca lui personală nu conţine nici un exemplar, se poate conchide din numeroase indicii că Brentano a citit *Disputationes* a lui Suarez; *comp.* pentru istoria mai târzie a receptării terminologiei *obiective*, şi Hauréau II, 475 şi urm.

[2] În *WE*, 17 şi urm., Brentano trimite la diferenţa dintre „realitatea obiectivă" şi cea „formală", pe care o cunoştea din *Meditationes* (*GPhN*, 107); *comp.*, pentru mărturiile scolastice – la care se referise deja şi E. Gilson –, şi C.R. Dalbiez, în *Rev. d'hist. de la phil.* 3 (1929), 464 şi urm. şi T.J. Cronin, *Objective Being in Descartes and Suarez*, Rom, 1966, 31 şi urm.

[3] Hauréau (II, 431) citează din Arnauld, *Vraies et Fausses*, *c.* VI: „Afirm că un lucru este obiectiv în spiritul meu când îl gândesc. Când gândesc, de pildă, soarele, un pătrat sau un sunet, acestea sunt obiectiv în spiritul meu, indiferent de faptul că sunt sau nu în afara lui. Nu trebuie confundată ideea unui obiect cu acest obiect, nu cel puţin *în măsura în care el este obiectiv în spirit*; căci, în raport cu soarele care este în cer, *a fi gândit* nu este decât o denumire extrinsecă, care există doar în raport cu percepţia pe care o am".

[4] *GPhN*, 24.

[5] *GPhN*, 227.

[6] *Comp.*, privirea de ansamblu la Kobusch, *Sein und Sprache*, 214 şi urm., şi A. de Murault, în *FZPhTh* 34 (1987), 161-168.

a conceptelor dobândeşte în măsură crescândă consistenţă, astfel încât se pot găsi deja aici, pe drept, presupoziţiile pentru reproşul ridicat mai târziu al unei „dublări“[1] a lucrului prin cunoaştere. În acest caz devine clar că ruptura dintre nivelul conştiinţei şi cel al lucrurilor se deschide într-un mod de nestăvilit, fără a fi previzibil cum ar putea fi închisă. Diferenţa apărută între cunoaştere şi lucru este accentuată la Brentano prin faptul că el, de asemenea de timpuriu, preia deosebirea dintre „calităţile primare şi secundare“ a lui Locke[2] şi o integrează în abordarea structurală a „fenomenelor“. Din această cauză versiunea timpurie a intenţionalităţii conştiinţei nu conduce la Brentano în lumea lucrurilor, ci în lumea lucrurilor „percepute“, a „fenomenelor“, a căror întemeiere reistă rămâne însă deschisă. De aceea, în privinţa diferenţei conturate aici între fenomen şi lucru, Brentano a promovat, deja de timpuriu, chiar literal, o „fenomenologie“[3] ca premisă a ontologiei.

---

[1] *Intentionale Gegenstände* (*Hu* XXII, 308): „Aici văd din nou falsa dublare care a fost fatală pentru teoria cunoaşterii-imagine: obiectul imanent nu poate fi... altul decât obiectul real, caz în care reprezentării îi corespunde întotdeauna adevărul“. – „Unii cercetători au preluat diferenţa scolastică dintre existenţa reală şi cea intenţională şi au conceput relaţia în următorul mod: fiecare reprezentare are un obiect, chiar şi reprezentarea absurdului însăşi... Existenţa «adevărată» ajunge la valabilitate numai în judecata existenţială afirmativă şi presupune deja existenţa «intenţională». De exemplu, Twardowski a susţinut recent această concepţie (în strânsă legătură cu Brentano)“ (307).

[2] *Comp.* aici *Ps*. I, 13.

[3] Conform *Würzburger Metaphysik* (*Ms. M*. 96, n. 31943), domeniul metafizicii este „fiinţa ca fiinţă“ (*Seiende als solches*), în timp ce „părţile“ diferite ale fiinţei sunt cercetate de diferite ştiinţe,

Exact această versiune medievală târzie a intenţionalităţii, împovărată de numeroase probleme de hermeneutică, teoria cunoaşterii şi ontologie, este cea pe care tânărul Brentano o aplică, mai întâi în cadrul comentariilor aristotelice, relaţiei dintre αἴσθησις şi αἰσθητόν, relaţie care se află în spatele cunoscutei formulări a „inexistenţei intenţionale (sau mentale)" din *Psychologie* (1874) şi care, în cele din urmă, a fost elaborată ca „pereche de corelate intenţionale" în *Deskriptive Psychologie* (1889).

Problemele considerabile cu care Brentano s-a văzut astfel confruntat l-au condus la modificarea constantă a concepţiei timpurii a „inexistenţei intenţionale", la corijarea şi, în final, la abandonarea ei completă.

VI

Dificultăţile concepţiei timpurii au devenit evidente atunci când Brentano a început să descrie categorial „elementele" şi „modurile de legătură" ale conştiinţei în cadrul „perechii de corelate intenţionale". Aceste analize sunt realizate în *Deskriptive Psychologie*[1]. În treacăt fie spus, aici ar fi câteva lucruri de clarificat pentru cercetătorii operei lui Husserl.

---

anume de către filosofia transcendentală, fenomenologie, ontologie, teologie şi cosmologie. Necesitatea unei „fenomenologii" rezultă în primul rând din faptul că în modernitate cunoaşterea „lumii exterioare" este pusă sub semnul întrebării şi, în plus, conceptul „substanţă" nu mai poate fi justificat. „Fenomenologia", pentru a pregăti o „ontologie", trebuie să descrie în concepte categoriale „părţile fundamentale ale conţinuturilor reprezentărilor noastre".

[1] *DPs*, 21 şi urm. Mai târziu Brentano a înlocuit corelaţia epistemică cu o relaţie asimetrică între lucru şi gândire, deoarece ceea ce este gândit în calitate de „gândit" nu „este" de fapt.

Analizele din opera tocmai menţionată arată că în corelatele intenţionale ale conştiinţei apare un peisaj ontologic divers: lucruri, stări de fapt, trecutul, prezentul şi viitorul, negaţii, conţinuturi, posibilităţi, imposibilităţi şi alte ficţiuni asemănătoare pot deveni „corelat intenţional" al conştiinţei, astfel încât toate acestea, ca presupuse „obiecte" ale conştiinţei, „sunt"[1] într-un anumit mod. Aceste entităţi au fost admise în opera timpurie a lui Brentano relativ generos dacă ne gândim la câtă strădunţă şi-a dat Husserl să clarifice relaţia dintre „noemă" şi nucleul acesteia, „obiectul", o discuţie ce se prelungeşte până astăzi. Dar, totuşi, şi Brentano a ajuns – mai întâi în analizele consacrate timpului – să distingă mai exact între *corelatul* intenţional, *obiectul*, pe de o parte, şi *lucru*, pe de altă parte. Această dezvoltare autocritică a culminat printr-un scandal, fapt ce demonstrează pe deplin că neclarităţile în chestiunile principiale ajung nu o dată să sfârşească în banalităţi.

Anume atunci când Brentano a fost confruntat cu propria sa concepţie timpurie, poate în parte şi denaturată, a trebuit să se apere împotriva lui Höfler[2] şi să afirme că în reprezentare nu e sub nici o formă, pentru a cita acest exemplu, reprezentat un cal „reprezentat", în judecată, judecat un cal „judecat", sau în dorinţă, dorit un cal „dorit", ci doar singur „calul". Reacţia sa a fost virulentă: „Protestez faţă de nerozia născocită împotriva mea". Trebuie totuşi spus că în această întreagă născocire există un sâmbure de adevăr, deoarece Brentano a acordat puţină atenţie statutului ontologic a ceea ce este reprezentat, judecat sau dorit,

[1] *ANR*, 201 şi urm.
[2] *ANR*, 119 şi urm.

susţinând, de la lucrările de început până la schiţele târzii, poziţii extreme, care se întind de la „multipla semnificaţie a fiinţei" până la „zgârcenia" ontologică radicală a reismului.

Atunci când mai târziu, în jurul anului 1904, a devenit din ce în ce mai clar că diversele corelate ale conştiinţei nu pot fi justificate nici epistemic[1], nici lingvistico-critic[2] şi nici ontologic[3], punctul obiectiv de referinţă al intenţionalităţii a trebuit determinat consecvent din nou: nu în calitate de „corelat"[4], nici de ceea ce este gândit în măsura în care există în gândire drept „ceea ce este gândit" (*das Gedachte*)

---

[1] Schema de argumentare care stă la baza teoriei reiste a cunoaşterii este tradiţională: la fel cum conceptul a ceea ce este colorat trebuie să fie „unitar" pentru ca şi conceptul vederii să fie aşa, la fel „reprezentarea" nu poate fi unitară „dacă orice reprezentare nu s-ar referi la ceva care, în măsura în care este reprezentat, cade sub un concept unitar" – „realul" (*ANR*, 249, 260-261).

[2] După Brentano, ar fi în întregime permis ca abstracţiuni sau concepte generale, ca, spre exemplu, „frumuseţe", să fie tratate lingvistic ca „lucruri", în măsura în care se are în vedere că este vorba de „ficţiuni" care pot fi reduse la *nomina concreta*. Într-o metaforă, care ar fi unică în expresia ei din punct de vedere istoric, s-ar putea spune că am putea *vorbi* ca Ptolemeu, în timp ce am gândi precum Copernic; *cf.* K. Hedwig, „Brentano und Kopernikus", în *Grazer Phil. Studien* 28 (1986), 253 şi urm.

[3] Ontologia survine în punctul de intersecţie al analizelor epistemologice şi lingvistic-critice, în aşa fel încât poate fi considerat ca „fiind" numai ceea ce rezistă acestor criterii. Această poziţie este întru totul potrivită filosofiei analitice.

[4] După *DPs*, 21 şi urm., „obiectul" nu este identic cu „corelatul", ci e numai o „parte", care este dobândită printr-o „distincţie modificatoare", oarecum ca în cazul în care din „trandafirul gândit", în calitate de corelat al gândirii, s-ar distinge „trandafirul" ca parte „modificată".

şi, de asemenea, nici ca „obiect“[1], ci ca „lucru“[2] care există extra-mental. Şi, în raport cu concepţia târzie a intenţiei, care este concepută pe acest fundal reist, Brentano apelează din nou la Aristotel, la o versiune a categoriei πρός τι[3], care este asimetrică: în timp ce conştiinţa se raportează în mod real la lucruri, pentru lucru este în schimb

---

[1] În timp ce „lucrul“ care există extra-mental nu are nici o relaţie reală faţă de gândire, astfel încât faptul său de a fi reprezentat se dovedeşte o *denominatio extrinseca*, „obiectul“ este, în schimb, prezent el însuşi în conştiinţă: el este o entitate care este constituită în spirit, prin spirit. Brentano a preluat, în mod evident, această concepţie de la A. Goudin, care considera încă *De natura verbi* ca operă a lui Toma: „obiectum in ipsa anima formatur, et non extra, ideo erit in anima ut in subiecto, est enim similitudo rei extra“ (obiectul se formează în suflet, şi nu în afara sa; prin urmare, va fi în suflet ca într-un subiect, şi este chiar imaginea lucrului exterior (B. T.-C.)) (III, 203).

[2] Se poate demonstra că Brentano cunoştea şi utiliza conceptul de „lucru“ (sau de „real“) deja din perioada würzburgheză. În spatele acestui concept stă concepţia medievală conform căreia „ceea ce este“ (*das Seiende*) (*ens*) este convertibil cu *res*, dar şi concepţia aristotelică a οὐσία, care va fi revizuită de Brentano. În opera târzie, „lucrul“, care „este“ în sens propriu, va fi transpus ca „indivizi“, „substanţe“, „colectiva“, „graniţe“ şi „accidente“.

[3] Aristotel, *Met*. V, 15, 1021 a 28 sqq.: „... dimpotrivă, ceea ce poate fi măsurat, ştiut, gândit se numeşte relativ, deoarece altceva se referă la el însuşi“. Brentano utilizează din 1889 această relaţie, care conţine „primii germeni“ ai intenţionalităţii (*USE*, 54, n. 18), pentru a caracteriza nivelurile ontologice diferite ale perechilor de corelate: cel care gândeşte este „real“, în timp ce ceea ce este gândit (*das Gedachte*) ca atare este „non-real“.

extrinsec[1] şi, în definitiv, indiferent dacă e reprezentat, judecat sau dorit, deoarece, ca οὐσία şi συμβεβηκός[2], el stă în sine însuşi, este un individual pentru sine, un τόδε τι[3].

Această întoarcere spre reism a avut în mod evident un efect dublu în privinţa poziţiei intenţionalităţii: mai întâi a devenit clar că pentru opera târzie a lui Brentano intenţionalitatea conştiinţei se termină în „lucruri", şi cu aceasta este ancorată ontologic. Dar economicitatea ontologică a reismului a dus, mai departe, la „acceptarea unei mult mai mari *varietăţi* a relaţiilor psihice"[4], anume la acceptarea modurilor reprezentării (de asemenea, şi la acceptarea modurilor reprezentării timpului, ale reprezentării directe), ceea ce atrage după sine, din nou, mai multe *modi oblique* în care se fundează sintezele atributive, de identificare sau colective ale conştiinţei. Aceasta înseamnă că intenţionalitatea din opera târzie a lui Brentano trece într-o varietate a relaţiilor psihice şi că sarcina ei este limitată la o funcţie importantă, dar, în definitiv, totuşi îngrădită, anume să asigure legătura conştiinţei cu „obiectele" care aparţin lumii panoramizabile (*überschaubare Welt*), clasic simple şi lucide a „lucrurilor".

Această versiune târzie, reistă, a intenţionalităţii conduce la lucruri aşa cum sunt date „intuitiv", „cum există într-adevăr". Filosofia, atunci când utilizează metodele

---

[1] Se pare că aici apare din nou teza scolastică târzie, reprezentată şi de Ockham, conform căreia faptul de a fi cunoscut este o *denominatio extrinseca* pentru un lucru. Brentano cunoştea originea scolastică a acestei teorii, dar şi utilizarea ei de către Aristotel (*Ps*, II, 239; *K*, 236, 252-253); *comp.* n. 2 de la p. 167.

[2] *WE* 79.

[3] *Ps*, II, 203.

[4] *ANR*, 205.

„descrierii", ar putea indica la acest nivel reist structuri şi finalităţi în întregime configurate, care, crede Brentano, servesc ca „fundament" al cunoaşterii şi al ştiinţei. După Brentano, ştiinţele moderne ale naturii lucrează cu abstracţii, prescurtări şi ipostazieri nedemonstrate, a căror deconstrucţie epistemologică ar arăta că apelează la *modi oblique*, cvasi-reflexive ale conştiinţei. Prin aceasta abordarea ştiinţelor moderne ale naturii ar fi afectată de o tipologie a cunoaşterii care consideră structurile eidetice şi teleologice ale lucrului ca fiind preeminente. Această lume reistă, configurată şi posibil de cuprins în dimensiunile ei, care devine accesibilă în actele intenţionale ale conştiinţei ca o „lume uman cognoscibilă", poate fi de aceea considerată, într-o anumită măsură, ca anticipare a ceea ce mai târziu va fi desemnat ca „lume a vieţii".

Dar, totuşi, punctul forte al intenţionalităţii reiste marchează, în acelaşi timp, şi punctul ei slab, care nu poate fi omis. Anume, este corect că intenţionalitatea asigură accesul epistemic către lucrurile care aparţin unei lumi clar configurate. Dar toate celelalte atitudini epistemice, de pildă structura cvasireflexivă a „percepţiei de sine" (ἐν παρέργῳ[1]), sesizarea propriului „eu"[2] sau modalitatea prin care pot fi aflate

[1] *Cf. Ps* I, 185.

[2] Faptul trebuie evidenţiat în raport cu interpretările mai târzii, care au văzut în intenţionalitate structura fundamentală a subiectivităţii. Pentru Brentano intenţionalitatea nu oferă nici măcar calea de acces către deschiderea „conştiinţei de sine", pe care o înţelege, în mod tradiţional, ca pe un „lucru în sine" (*K*, 153 şi urm.). Fundamentele ontologice nici nu pot fi interpretate adecvat, nici nu pot fi asigurate prin conceptul de intenţionalitate.

„evidenţele“[1] apodictice şi asertorice, toate acestea *nu* mai pot fi interpretate nici pentru Brentano prin intermediul intenţionalităţii. Aceste limite trebuie avute în vedere, deoarece aici devine deja clar că noţiunea de intenţionalitate nu este un concept filosofic fundamental, că nu este suficientă pentru a interpreta relaţiile reflexive: nici structura conform căreia eul ştie că ştie, nici experienţa de sine a subiectului, deoarece în această raportare la sine intenţionalitatea actelor conştiinţei trece incontestabil într-o „buclă“.

Din această cauză s-ar putea pune întrebarea dacă şi în ce măsură conceptul de intenţionalitate – faptul este valabil şi pentru finalitate – este suficient în genere pentru a face înţeleasă poziţia specială a omului în lume, care nu este aici numai „pentru el însuşi“ (*um seiner selbst willen*), ci şi ştie că „este“. Faptul că, în genere, un om sau, mai general, fiinţarea (*das Seiende*) este, iar nu mai degrabă nimicul, nu mai poate fi, în mod evident, întemeiat pe firul unei conceptualizări finaliste sau intenţionale. Ca şi în perspectivă tradiţională[2],

---

[1] Evidenţa epistemică a axiomei nu este în nici un caz structurată intenţional. Aristotel vorbeşte despre πίστις (dovadă), Toma – despre *intellectus principiorum*, iar Brentano, care face parte din această tradiţie, preia, de fapt, în sesizarea primelor principii teoretice şi practice o evidenţă nemijlocită, dar nu o intenţionalitate: „deoarece o axiomă nu poate fi obiect“ (*Ms. EL* 4, n. 37).

[2] Faptul că, tradiţional, finalitatea a fost înţeleasă drept *causa causarum*, este de necontestat. Dar şi aici sunt necesare anumite diferenţieri. Când ceva deja „este“, cauza finală poate fi valabilă *in causando* ca instanţă primară, în timp ce în raport cu ceea ce este creat ca atare (*in causato*) cauza eficientă este cea importantă (*S.Th.* I, 5, 4). *Esse*, care este dat lucrurilor gratuit, dar care le poate fi şi retras fără contradicţie, nu poate fi înţeles finalist în „faptul

şi aici se conturează o problematică ontologică care nu poate fi mediată, care nu poate fi interogată mai departe şi care este atât de radicală încât este cu totul problematică măsura în care conceptul de intenţionalitate poate fi în genere considerat „primordial". Mai degrabă, se pare că atât structurile intenţionale, cât şi cele teleologice sunt derivate din punct de vedere ontologic în măsura în care ele presupun că „este" un lucru a cărui ordine raportată la lume o interpretează finalist, dar a cărui „fiinţă" nu o pot justifica.

Chiar dacă Brentano nu a supus intenţionalitatea rigorii unei discuţii filosofice a fundamentelor, este totuşi evident că pentru el acest concept se retrage din ce în ce mai mult. În final, semnificaţia ei este la fel de redusă pe cât a fost de legată introducerea ei de celelalte note ale psihicului, deoarece ea conduce la teme complexe care nu mai pot fi interpretate intenţional. Conceptul, care, de altfel, nu a jucat un rol important în discuţia[1] timpului, dispare în opera târzie a lui Brentano[2] aproape în întregime.

---

său de a fi actual" (*Aktuosität*) ca *actualitas omnium actuum* (actualitatea tuturor actelor), ci numai în privinţa configuraţiei sale „esenţiale", astfel încât sunt puse limite ontologice razei de acţiune a teleologiei; *cf.*, pentru *esse* ca act, B. Lakebrink, *Klassische Metaphysik*, Freiburg, 1967, 194 şi urm.

[1] Trebuie avut în vedere că nu prin Brentano, ci mai târziu, după Husserl, conceptul de intenţionalitate a devenit important din punct de vedere istoric.

[2] În *Vergleich* (1904) a propriei psihologii cu cea a lui Wundt, intenţionalitatea nu este menţionată nici măcar o dată (*Ms. EL* 55).

VII

Primele receptări în întregime critice şi deja în intenţie reconstructivă ale lui Husserl[1], Meinong[2] şi Twardowski[3] se bazează pe concepţia *timpurie*, problematică, a „inexistenţei intenţionale" a obiectelor în conştiinţă, pe o variantă care elaborase într-adevăr subtil *actul* de conştiinţă, dar care lăsase pe de-a întregul deschis statutul epistemic al *corelatului, obiectului* şi *lucrului*. Implicaţiile intenţionalităţii au rămas întotdeauna o problemă pentru Brentano.

Dar faptul că tânărul Brentano a clarificat prea puţin în mod descriptiv n-a făcut decât să-i sporească dificultăţile în final. De aceea Husserl va obiecta mai târziu, nu fără temei, că în conştiinţă nu sunt prezente „două lucruri": „«în conştiinţă» nu este trăit obiectul şi, pe lângă acesta, trăirea intenţională orientată spre el"[4]. Pe de altă parte, trebuie totuşi

---

[1] În cercetarea husserliană lipseşte o analiză comparabilă cu cea a lucrării lui Kern despre *Husserl und Kant* (1964), care să clarifice relaţiile cu Brentano. Lucrarea lui M. Brück, care a avut meritul ei, este astăzi depăşită.

[2] Din perspectivă istorică, este extrem de greu să se distingă exact din numeroasele controverse dacă şi în ce măsură concepţia despre termenul „Objectiv" a lui Meinong poate fi văzută sau nu în legătură cu termenul „obiective", introdus timpuriu de către Brentano (*Über Annahmen*, §14, *GA* IV, 97 şi urm.). În acest context este mai puţin important că „Objectiv" enunţă un fapt (că „p"), cât că această terminologie a fost formulată mai întâi, în prima ediţie, în legătură cu obiectul imanent, dispărând mai târziu în ediţia a doua (*GA* IV, 85, 229-230).

[3] K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Viena, 1894 (reedit. 1983).

[4] *LU*, II, 1, p. 386 (*Hu* XIX, 1). Critica pe care o îndreaptă Husserl împotriva „obiectului «mental» sau «imanent»" (*LU*, II, 1,

constatat că această critică, relativ târzie, din *Logischen Untersuchungen*, nimereşte practic în gol. Adică atunci când Husserl a început să studieze[1] textele referitoare la „inexistenţa mentală", când a realizat şi copiat[2] notiţele după

---

§11) porneşte de la faptul că „trăirea intenţională" are, pe lângă calitatea actului, o „materie" care devine „reprezentabilă" ca „obiect" în obiectivare (sau apercepţie). Husserl obiectează nu numai că terminologia brentaniană ar fi ambiguă („fenomen", „obiect imanent", „obiect", „relaţie cu"), ci, şi mai grav din perspectivă descriptivă, că s-ar presupune o dublare faptică în actul de conştiinţă, între act şi obiect.

[1] După K. Schuhmann (*Husserl-Chronik*, 13 şi urm.), Husserl a studiat cu Brentano în perioada: semestrul de iarnă 1884/1885 – semestrul de vară 1886. În această perioadă trebuie să fi avut loc lectura a ceea ce s-a numit *locus classicus* al intenţionalităţii (*Ps*, I, 124). Husserl a citit textul aristotelic (*De an.* III, 425, b25) în interpretarea lui Brentano (*PsA*, 83 şi urm.) şi cu referire la κοινὴ αἴσθησις, căreia nu-i aparţine „numărul" (*Hu* XII, 85). – De asemenea, şi mai târziu Husserl, a fost puţin interesat de modelele istorice ale temei, cu toate că a fost coreferent al disertaţiei lui H. Holtkamp (1927) despre originea scolastică a intenţionalităţii. Interesul este, în mod evident, numai unul de natură descriptivă: „Este însă cu totul greşit a afirma că Brentano doar a redescoperit o veche teorie scolastică". Mai degrabă „marea descoperire" a lui Brentano ar consta în faptul „că intenţionalitatea este caracterul esenţial, care trebuie sesizat descriptiv, al psihicului" (*Phän. Psych.* 32, *Hu* IX).

[2] În arhivele Husserl se găsesc mai multe notiţe la cursurile lui Brentano (Mss. Q). În Q7 şi Q8 este citat pasajul clasic al lui Aristotel (*De an*. III, 2, 425 b25). În Q10 este prezentă teoria timpurie, dar într-un context cartezian: „Numai o trăsătură mai trebuie reliefată încă (*Psychologie*, 126 şi urm.): tot ce aflăm atât de evident în interior indică o relaţie cu un obiect imanent. Sesizez în mine un act de reprezentare a ceva; acesta nu este fără obiectul

cursurile lui Brentano, când a scris primele schiţe despre „legătura colectivă" ca origine a formării numerelor[1], când, în anii următori, a înţeles intenţionalitatea, în mod surprinzător, într-o direcţie *finalistă*, ca „aspiraţie" a conştiinţei către „împlinire", ca „rezolvare" (*Lösung*) şi „plinătate" a evidenţei[2], şi

---

reprezentării (*ohne Vorgestelltes*), ceea ce înseamnă: fără un obiect imanent, indiferent dacă acesta este prezent sau nu în exterior... Aşadar, în cazul tuturor proceselor psihice domneşte o astfel de relaţie a subiectului cu obiectul. Experienţele şi percepţiile noastre nemijlocit sigure se referă la un psihic cu o asemenea natură" (p. 2). Se pare că Husserl a predat Societăţii Brentano din Praga notiţele de curs pe care le poseda, dar acestea nu au fost găsite până astăzi (*Philosophia* 2, 1937, 404).

[1] În lucrările pregătitoare şi studiile timpurii despre filosofia matematicii (începând din 1886), tema relaţiei „intenţionale" este în legătură cu o teorie a relaţiei pentru care Husserl face apel la Brentano (*Hu* XII, 70, n. 1; 328 şi urm.) şi la „complexiunea" psihologică a relatelor a lui Mill (*K* 1, 32: *Relationen* 1886/1887). „Legătura colectivă", care este fundamentală pentru constituirea produsului numeric, este înţeleasă pornind de la „relaţie", care-şi cuprinde „intenţional fundamentele" (*Über der Begriff der Zahl*, 1887, în *Hu* XII, 329, cu referire la *Ps*. I, *Bd*. 1, *Buch* 2, *Kap*. 1). Mai târziu, în 1894, poate fi găsită o retrospectivă asupra acestei problematici timpurii în *Psychische Relationen* (*K*. 1, 19).

[2] Aici ar fi necesare studii de detaliu, care să clarifice perioada importantă de dinainte de *LU*: controversa cu Twardowski, importanţa lui Herbart pentru conceptul conştiinţei („aspiraţie", „tensiune", „inhibiţie") şi, mai înainte de toate, structurarea teleologică crescândă a intenţionalităţii, care este caracteristică lui Husserl, dar nu şi lui Brentano (*Ps* II, n. 8). *Comp.* aici lucrarea editată şi prefaţată de B. Rang, *Aufsätze und Rezensionen* (*Hu* XXII), şi K. Schuhmann, „Husserls Abhandlung „Intentionale Gegenstände". Edition der ursprünglichen Druckfassung, în Brentano-Studien 3 (1990/1991), 137 şi urm.

când, în sfârşit, a criticat, relativ târziu, de altfel, în *Logischen Untersuchungen*[1], concepţia *timpurie* a lui Brentano, Brentano renunţase deja de mult la această teorie, eliminase de mult corelatele intenţionale, considerate drept „constructe iluzorii" (*entia rationis*, şi apucase pe calea unei ontologii „reiste" care a fost cu greu înţeleasă şi, de altfel, puţin receptată chiar de către discipolii[2] săi apropiaţi. Aici se află, chiar de la început, o asimetrie care nu poate fi subapreciată în influenţele ei istorice şi sistematice.

Căile care conduc pe firul intenţionalităţii de la tradiţia antică la fenomenologie, către teoria obiectului şi, mai târziu, către ontologia existenţială, dar şi către filosofia analitică[3], nu sunt lineare. Travaliul conceptual de a face vizibile aceste linii de continuitate, întreruperile şi noile începuturi este

---

[1] *LU*, II, 1, 337 şi urm. şi 474 şi urm. (*Hu* XIX, 1).

[2] Este uimitor faptul că discuţia cu O. Kraus despre perspectiva „reistă" a durat totuşi până în 1916, în timp ce controversele din corespondenţa cu A. Marty vor putea fi evaluate atunci când o să apară ediţia pregătită de W. Baumgarten. „Noua teorie" a lui Brentano va fi receptată de generaţiile următoare ale elevilor, de A. Kastil şi F. Mayer-Hillebrand, fără mari obiecţii şi va fi apărată polemic permanent faţă de „şcoala fenomenologică".

[3] *Comp.* textele lui A. Marras, *Intentionality, Mind and Language*, London, 1972. Pentru discuţia actuală se pot face referiri la lucrările lui R. Chisholm şi J.R. Searle. *Comp.* de asemenea R. Sorabji, *From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality*, în H.J. Blumenthal – H.M. Robinson (ed.), *Aristotle and the Later Tradition. Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supp. 9, Oxford, l99l, 227-260; *Intentionality and Physiological Process: Aristotle´s Theory of sense-perception*, în M.C. Nussbaum – A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle´s De anima*, Oxford, 1992, 195-225 (adaos cu ocazia traducerii în limba română).

încă de realizat. Dar astăzi se poate spune deja că intenţionalitatea, cu precădere după Husserl, a fost supusă unei reinterpretări radicale. Ceea ce se anunţa deja în opera târzie a lui Husserl, anume că tematizarea „orizontului" sau constituirea „trupului" şi a „prezentului viu" pot fi realizate numai parţial prin intenţionalitatea conştiinţei, acest fapt a fost interogat mult mai radical de către discipolii[1] săi.

Dar chiar dacă, aşa cum ceruse Husserl, fără ca discipolii să-l urmeze, s-ar asuma „singurătatea" transcendentală a „spectatorului imparţial", ar rămâne totuşi încă de clarificat dacă *toate* fenomenele vieţii omeneşti pot fi explicate pe firul intenţionalităţii: „facticitatea", „angoasa", „faptul-de-a-fi-în-lume", „chipul" celorlalţi, „naşterea" omului, „moartea" sa. Aceste întrebări au fost ridicate de către discipolii lui Brentano şi Husserl, dar ei nu au mai dat, poate pe drept, răspunsurile mentorilor lor.

Traducere de Gianino Stănescu

[1] *Cf.* K. Hedwig, „La discussion sur l'origine de l'intentionalité husserlienne", în *Les Études philosophiques* 3 (1978), 259-272.

RODERICK M. CHISHOLM

Intenţionalitatea

Termenul „intenţionalitate" a fost folosit de Jeremy Bentham pentru a distinge între acţiunile care sunt intenţionale şi cele care nu sunt. A fost reintrodus de Edmund Husserl în legătură cu anumite teorii avansate de Franz Brentano în *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874). Cuvântul este astăzi folosit preponderent în acest al doilea sens.

Brentano afirma:

> Orice fenomen mental se caracterizează prin ceea ce scolasticii Evului Mediu numeau inexistenţa intenţională (şi de asemenea mentală) a unui obiect şi prin ceea ce noi am numi, deşi nu în termeni complet lipsiţi de ambiguitate, referinţa la un conţinut, o orientare către un obiect (prin care nu trebuie să înţelegem o realitate...) sau o obiectivitate imanentă. Fiecare include ceva ca un obiect în cadrul său, deşi nu întotdeauna în acelaşi fel. În reprezentare ceva este reprezentat, în judecată ceva este afirmat sau negat, în dragoste [ceva este] iubit, în ură [ceva] este urât, în dorinţă ceva este dorit etc.

> Această inexistenţă intenţională este exclusiv caracteristică fenomenelor mentale. Nici un fenomen fizic nu prezintă ceva similar. În consecinţă, putem defini fenomenele mentale spunând că sunt acele fenomene care includ un obiect intenţional în cadrul lor.(*op. cit.*, vol. I, cartea II, cap. 1).

Acest pasaj conţine două teze diferite: prima, o teză ontologică despre natura anumitor obiecte ale gândirii şi ale altor atitudini psihice; cealaltă, o teză psihologică, implicând că relaţia cu un obiect este ceea ce distinge mentalul sau psihicul de fizic. Aceste două teze constituie subiectul discuţiei articolului de faţă. Ar trebui, totuşi, observat că „intenţionalitatea" este folosită şi în legătură cu anumite teze asemănătoare ale fenomenologiei şi existenţialismului.

Inexistenţa intenţională

Problema care a dat naştere tezei ontologice a inexistenţei intenţionale poate fi sugerată întrebând ce anume este implicat în faptul de a avea gânduri, opinii, dorinţe, scopuri sau alte atitudini intenţionale care sunt orientate către obiecte care nu există. Există o distincţie între un om care se gândeşte la un unicorn şi un om care nu se gândeşte la nimic; în primul caz, omul este legat intenţional de un obiect, în ultimul caz, însă, nu este. Care este, atunci, statutul acestui obiect? El nu poate fi un unicorn real, întrucât nu există unicorni. Potrivit doctrinei inexistenţei intenţionale, obiectul gândului despre un unicorn *este* un unicorn, dar un unicorn cu un mod de a fi (inexistenţă intenţională, obiectivitate imanentă sau existenţă în intelect) care dispune de o realitate redusă, fiind însă ceva mai mult decât nimic, iar aceasta, potrivit majorităţii

versiunilor doctrinei, durează doar pe intervalul de timp în care este gândit unicornul.

Teoriile timpurii. Argumentul ontologic al Sf. Anselm se bazează astfel pe supoziţia că, dacă Dumnezeu este gândit, prin aceasta el „există în intelect". Anselm procedează apoi prin distingerea perfecţiunilor a ceea ce „există numai în intelect" de ceea ce „există în realitate". Petrus Auriol şi William Ockham au distins existenţa intenţională a obiectelor gândirii de existenţa subiectivă a gândurilor în sine. Termenul „existenţă obiectivă", referindu-se la existenţa a ceva *ca* obiect al gândirii, a fost folosit de filosofii medievali şi de Descartes ca sinonim pentru „existenţa intenţională"; Descartes distingea astfel existenţa formală sau subiectivă a obiectelor în raport cu actul gândirii de existenţa obiectivă din spirit a obiectelor care sunt doar gândite. Termenii „obiectiv" şi „subiectiv", în aceste întrebuinţări, aveau conotaţii complet diferite de cele pe care le au ei astăzi; ceea ce s-a spus că are o existenţă obiectivă (de exemplu, un unicorn ca obiect gândit), spre deosebire de ceea ce avea existenţă subiectivă (ideea unui unicorn [ca act al gândirii – n.n.], de exemplu), nu trebuie să existe în fapt.

Avantajul doctrinei. Doctrina existenţei intenţionale, sau, aşa cum a numit-o Brentano, a inexistenţei intenţionale, avea cel puţin avantajul de a oferi o interpretare literală pentru dictum-ul că adevărul constă într-un fel de corespondenţă între minte şi lucru: o judecată afirmativă este adevărată dacă proprietăţile obiectului intenţional sunt aceleaşi cu cele ale obiectului real. Însă chiar enunţarea acestui avantaj trădează faptul că judecata este orientată nu asupra obiectului intenţional, ci asupra obiectului real, caz în care, aşa cum sublinia Gassendi, obiectul intenţional pare să fie superfluu.

Referinţa intenţională. Dificultatea aparentei superfluităţi a obiectului intenţional poate fi datorată, în parte, faptului că fenomenul intenţionalităţii are două faţete. Atitudinile noastre intenţionale pot fi orientate către obiecte care nu există (Diogene căuta un om cinstit), dar ele pot fi orientate şi către obiecte care există (există un anumit om necinstit, pe care poliţia se întâmplă să-l caute). Obiectul ultimei căutări, evident, nu este un lucru care să aibă numai o existenţă imanentă sau intenţională. Dar acest lucru este de asemenea adevărat, aşa cum a subliniat-o mai târziu Brentano, şi în privinţa obiectului primei căutări: Diogene nu căuta un obiect imanent (pentru că, dacă doctrina inexistenţei intenţionale ar fi fost adevărată, el ar fi avut deja unul în minte); el căuta un om cinstit existent actual, în ciuda faptului că, aşa cum noi putem presupune, nici un asemenea om nu există. Astfel, Brentano spunea: „Dacă noi ne gândim la un cal, obiectul contemplaţiei noastre este un cal şi nu un cal contemplat."

În expresia tezei ontologice a intenţionalităţii, „intenţional" se poate folosi pentru a face referire la un mod de a fi *în cadrul* minţii; dar, în expresia tezei psihologice a intenţionalităţii, „intenţional" este folosit pentru a descrie orientarea către obiecte care pot exista *în afara* minţii. Nu este inexact să spunem că entităţile intenţionale au fost susţinute în încercarea de a justifica referinţa intenţională, dar, tocmai pentru că ele erau intenţionale, încercarea n-a reuşit. În cea de-a cincea *Cercetare logică*, Husserl a spus că obiectele trăirilor noastre intenţionale nu sunt niciodată imanente – niciodată obiecte intenţionale –, ci sunt întotdeauna transcendente.

Concepţia târzie a lui Brentano. Astfel, din diferite motive, Brentano a abandonat partea ontologică a doctrinei

sale a intenţionalităţii. În operele sale târzii, el a spus că „unicorn" din propoziţia „John se gândeşte la un unicorn" nu are nici o funcţie referenţială; un unicorn contemplat nu este un tip de unicorn. „Unicorn", în astfel de propoziţii, este folosit sincategorematic, contribuind la descripţia persoanei despre care se spune că are ca obiect al gândirii sale un unicorn. Dar această concluzie pare să ne lase cu problema noastră. Enunţul „John se gândeşte la un unicorn" nu îl descrie pe *John* ca fiind un unicorn; atunci, cum contribuie „unicorn" la descripţia lui?

Se poate spune, de aceea, că problema ontologică supravieţuieşte în întrebarea „Cum folosim «unicorn» în «John crede că există unicorni»?" Există o tentaţie de a spune că folosirea lui „unicorn" în asemenea propoziţii nu are absolut nici o legătură cu folosirea pe care ar avea-o în „Există unicorni". Că acest lucru este totuşi fals se poate vedea observând că „John crede că există unicorni" şi „Toate opiniile lui John sunt adevărate" implică împreună „Există unicorni". Astfel, Wittgenstein remarca:

> Cineva poate avea sentimentul că în propoziţia „Sper că el vine" cuvintele „el vine" sunt folosite într-un sens diferit de cel pe care ele îl au în aserţiunea „El vine". Dar, dacă ar fi aşa, cum aş mai putea spune că speranţa mea a fost îndeplinită? Dacă aş vrea să explic cuvintele „el" şi „vine", să spunem prin intermediul definiţiilor ostensive, pentru ambele propoziţii ar merge aceleaşi definiţii ale acestor cuvinte. (*Philosophical Investigations*, p. 130e).

Teoria lui Carnap. În *Logical Syntax of Language* (London, 1937), Rudolf Carnap a sugerat că entităţile lingvistice sunt

obiectele atitudinilor noastre intenţionale. „Charles gândeşte (afirmă, crede, se întreabă cu privire la) A", spune el, ar putea fi tradus ca „Charles gândeşte «A»". Luată literal, această sugestie ar implica, în mod fals, că un om care se întreabă dacă există unicorni este un om care se întreabă dacă există cuvântul „unicorni".

Teoria inscripţională. O concepţie foarte asemănătoare a fost dezvoltată de W.V. Quine şi Israel Scheffler. Totuşi, aceşti autori, în loc să spună că atitudinile noastre intenţionale au entităţi lingvistice ca obiecte, sugerează, în schimb, că anumite propoziţii, care leagă oamenii de cuvinte sau de alte entităţi lingvistice, ar putea fi folosite pentru a îndeplini toate funcţiile propoziţiilor intenţionale; dacă această concepţie ar fi adecvată, problema statutului obiectului intenţional ar putea fi evitată. Astfel, „John crede adevărată o inscripţie Socrate-este-muritor" poate fi interpretată ca o propoziţie afirmând o anumită relaţie care se stabileşte între John şi o entitate lingvistică sau „inscripţie", dar o relaţie care este adevărată numai în condiţiile sub care „John crede că Socrate este muritor" este adevărată; aşadar, dacă folosim prima propoziţie în locul ultimei, îl legăm pe John numai de inscripţii.

Cu toate acestea, se poate susţine că (1) plauzibilitatea acestei abordări depinde de supoziţia că există anumite propoziţii semantice (de exemplu, „propoziţia în germană «*Sokrates ist sterblich*» înseamnă că Socrate este muritor") care sunt adevărate despre anumite inscripţii şi (2) că aceste propoziţii semantice sunt abrevieri pentru propoziţii intenţionale care ne lasă cu problema noastră iniţială (de exemplu, „vorbitorii de limbă germană folosesc «*Sokrates ist sterblich*» pentru a exprima şi transmite opinia că Socrate este muritor").

Mai mult, această abordare inscripţională nu reuşeşte să distingă între propoziţii precum „Cineva caută un cal" şi „Există un cal pe care cineva îl caută"; aceste două tipuri de propoziţii, aşa cum s-a observat mai sus, reflectă cele două faţete diferite ale fenomenului intenţionalităţii. S-a sugerat că propoziţiile de ultimul tip ar fi nelegitime, pe motivul că, de fapt, ele cuantifică în contexte care sunt referenţial opace, într-un sens explicat mai jos. Să spui că astfel de propoziţii intenţionale sunt nelegitime înseamnă să presupui că mintea este incapabilă de a face referire la obiecte care există şi, deci, că noi nu „ieşim în afara cercului propriilor noastre idei".

Teoria răspunsului. Au existat şi alte abordări ale problemei obiectului intenţional. Unii dintre noii realişti americani au propus, behavioristic, că a gândi un unicorn ar însemna numai „a pregăti un set de răspunsuri faţă de un unicorn". Gânditorul, în loc să se raporteze el însuşi la unicorni, se pune în situaţia de a se comporta exact în acele moduri în care s-ar comporta dacă *ar exista* unicorni. Alte atitudini psihice au fost tratate în mod analog. S-ar părea, totuşi, că „răspunsurile faţă de unicorn" nu pot fi specificate în mod adecvat decât cu referire la opiniile şi dorinţele care sunt orientate către unicorni, întrucât modurile în care un om ar răspunde la un unicorn ar fi, în parte, o funcţie a ceea ce el altminteri percepe, doreşte şi crede. Reluările mai recente ale teoriei răspunsului specific par să fie supuse unor dificultăţi similare.

Concepţia lui Church. Alonzo Church, în cartea sa *Introduction to Mathematical Logic* (Princeton, 1956), a propus că propoziţia „Schliemann a descoperit locul unde se află Troia" asertează că se stabileşte o anumită relaţie între Schliemann şi *conceptul* de loc al Troiei; Church spunea,

negativ, că relaţia nu este „întocmai cea de a fi descoperit", dar el nu a mai spus şi pozitiv ceea ce este. Această concepţie sugerează o întoarcere la doctrina medievală, cel puţin în privinţa conceperii obiectelor atitudinilor noastre intenţionale ca fiinţe ale raţiunii.

Teoria analogică. Toma de Aquino pare să fi susţinut că „unicorn" în propoziţii precum „John se gândeşte la un unicorn" este folosit *analogic* (*De Potentia* 7c; *Summa Theologiae* I, 13, 10). Există temeiuri pentru a ne întreba dacă doctrina predicaţiei analogice este suficient de edificatoare pentru a arunca lumină asupra problemei intenţionalităţii, dar faptul că noi putem înţelege folosirea lui „unicorn", fără să putem spune exact ce funcţie îndeplineşte acolo cuvântul poate, pe de altă parte, să arunce ceva lumină asupra doctrinei.

Prin urmare, cea mai plauzibilă apărare a doctrinei inexistenţei intenţionale ar părea să fie aceea că această doctrină, spre deosebire de majoritatea alternativelor ei, ne *oferă* o descriere directă a folosirii lui „unicorn" în „John se gândeşte la un unicorn": cuvântul este folosit pur şi simplu pentru a desemna un unicorn.

Teza psihologică a intenţionalităţii

Potrivit celei de-a doua teze a lui Brentano, intenţionalitatea este specifică fenomenelor psihice şi astfel oferă un criteriu cu ajutorul căruia mentalul poate fi distins de nonmental. Problema pentru susţinătorul acestei a doua teze nu este atât aceea de a arăta că fenomenele mentale *sunt* intenţionale, cât de a arăta că fenomenele fizice *nu* sunt intenţionale. Astăzi, unii cred că teza poate fi apărată făcând referire la limbajul pe care-l folosim în descrierea fenomenelor

psihice: propoziţiile pe care noi trebuie să le folosim în descrierea fenomenelor psihice au anumite proprietăţi logice care nu sunt împărtăşite de nici una dintre propoziţiile pe care noi trebuie să le folosim în descrierea fenomenelor non-psihice, proprietăţi care sunt corect numite intenţionale. Dacă această concepţie este adevărată, atunci teza de bază a fizicalismului şi a unităţii ştiinţei este falsă. Atunci putem noi, oare, găsi un criteriu logic al intenţionalului, unul care să poată fi folosit pentru a distinge mentalul de fizic?

Criterii nesatisfăcătoare ale intenţionalităţii. S-a sugerat că eşecul generalizării existenţiale produce un criteriu logic al intenţionalului. Propoziţia intenţională „John se gândeşte la un cal", spre deosebire de propoziţia non-intenţională „John călăreşte un cal", nu implică faptul că există cai. Cu toate acestea, tentativa de a aplica generalizarea existenţială eşuează şi ea la unii dintre termenii următoarelor enunţuri care descriu fenomene fizice: „Noua Zeelandă este lipsită de unicorni", „Acea femeie seamănă cu o sirenă" şi „Digul este suficient de înalt pentru a împiedica orice inundaţii viitoare".

Apariţia non-extensională a fost, de asemenea, propusă ca un criteriu posibil al intenţionalului. Se poate spune că o sintagmă *p* apare non-extensional într-o propoziţie *s* numai dacă rezultatul înlocuirii lui *p* în *s* prin orice sintagmă având aceeaşi valoare de adevăr cu *p* va fi o propoziţie având aceeaşi valoare de adevăr cu *s*. Astfel, „Johnson este succesorul lui Kennedy" poate înlocui pe „Socrate a fost un filosof" în „Fie Socrate a fost un zeu, fie Socrate a fost un filosof", fără a afecta valoarea de adevăr a întregului, în timp ce o înlocuire similară nu este posibilă în „Platon credea că Socrate a fost un filosof". Totuşi, apariţia non-extensională

nu este specifică propoziţiilor care sunt intenţionale; comparaţi, de pildă, cu „Este necesar adevărat că dacă Socrate a fost membru al clasei filosofilor, atunci Socrate a fost un filosof".

Opacitatea referenţială a fost şi ea propusă ca un criteriu al intenţionalului. Apariţia unei expresii substantivale într-o propoziţie *s* (de exemplu, „succesorul lui Truman" în „Joe Martin credea că Dewey va fi succesorul lui Truman") este referenţial opacă dacă înlocuirea sa în *s* prin altă expresie substantivală (precum „Eisenhower"), desemnând acelaşi individual, poate avea ca rezultat o propoziţie având o valoare de adevăr diferită de cea a lui *s*. Cu toate acestea, opacitatea referenţială nu este specifică intenţionalului; noi putem afirma „Este necesar adevărat că, dacă Dewey a fost succesorul lui Truman, atunci Dewey a fost succesorul lui Truman", dar nu şi că „Este necesar adevărat că, dacă Dewey a fost succesorul lui Truman, atunci Dewey a fost Eisenhower".

Criterii satisfăcătoare. Eşecul apariţiei non-extensionale şi al opacităţii referenţiale i-a condus pe unii să creadă că nu există caracteristici logice specifice enunţurilor intenţionale. Cu toate acestea, există şi alte criterii care par să fie satisfăcute numai de enunţurile intenţionale. Putem menţiona două.

Să facem unele rafinări asupra englezei obişnuite în următorul mod: în loc să scriem propoziţiile declarative ca propoziţii cu „that" (*că*), vom elimina acel „that" şi vom pune evocatorul propoziţiei între paranteze; de exemplu, în loc să scriem „John crede că (*that*) există oameni", vom scrie „John crede (există oameni)". Se poate spune că prefixul unei propoziţii simple este o expresie ce nu conţine nici o parte adecvată care să fie logic echivalentă cu o propoziţie sau cu o funcţie propoziţională, iar aceasta are loc astfel încât rezultatul prefixării ei la o propoziţie între paranteze este o altă

propoziţie. Noi am putea spune că prefixul *M* al unei propoziţii simple este *intenţional* dacă, pentru orice propoziţie *p*, *M* (*p*) este logic contingentă. Astfel, „este imposibil" nu este intenţional, întrucât, atunci când este prefixat la „(unele pătrate sunt cercuri)", produce o propoziţie care este necesară, şi, de aceea, necontingentă; „este corect" nu este intenţional, întrucât atunci când este prefixat la „(nu există nimic despre care se poate spune în mod adevărat că este corect)" produce o propoziţie care este contradictorie, şi, de aceea, necontingentă logic.

Cu toate acestea, *orice* propoziţie, indiferent dacă este contingentă sau nu în sine, este astfel încât rezultatul prefixării ei prin „John crede" este o propoziţie contingentă. Observaţii similare se aplică la „John întreabă", „John doreşte" şi la alte prefixe care se referă la atitudinile intenţionale. Astfel, am putea spune că psihicul diferă de non-psihic în această privinţă: o descriere adecvată a psihicului solicită folosirea prefixelor intenţionale.

Se poate argumenta, de asemenea, că unele prefixe intenţionale (de exemplu, „John crede") sunt astfel încât modalităţile posibile de a le insera într-o propoziţie cuantificată universal (de exemplu, în „Pentru orice x, x este material") şi în propoziţia corespunzătoare cuantificată existenţial („Există un x astfel încât x este material") produc patru enunţuri („John crede că pentru orice x, x este material"; „Pentru orice x, John crede că x este material"; „John crede că există un x astfel încât x este material"; şi „Există un x astfel încât John crede că x este material") ce sunt legate logic în moduri în care propoziţiile corespunzătoare cu prefixe non-intenţionale nu sunt. Astfel, despre cele patru propoziţii tocmai citate se poate spune: nici prima, nici a

treia nu implică nici una din celelalte; a doua le implică pe toate cu excepţia primei; a patra o implică pe a treia, dar nu le implică nici pe prima, nici pe a doua; şi nu există nici un prefix non-intenţional care va produce patru propoziţii care să fie legate în mod similar. Această dispută, în măsura în care se aplică la „John crede", este bazată pe supoziţiile că, din faptul de a crede că un lucru are anumite proprietăţi, cineva poate crede că lucrul există; că cineva poate crede în mod fals într-un set neuniversal de lucruri (un set cuprinzând mai puţin decât tot ceea ce există) care să cuprindă tot ceea ce există; şi că cineva poate crede în mod fals într-un set universal de lucruri care să nu cuprindă tot ceea ce există.

Există alte propoziţii psihologice – de exemplu, „El are o durere" şi „El se gândeşte la Jupiter" – care pot să nu satisfacă criteriile de mai sus ale intenţionalităţii. Totuşi, se poate spune că prima dintre aceste propoziţii este intenţională dacă, aşa cum cred unii, cineva nu poate avea o durere dacă nu este *conştient* că are o durere; sau dacă nu *crede* că are o durere; sau dacă, în orice moment, nu îşi *aminteşte* durerea momentelor anterioare; şi, în mod analog, pentru cea de-a doua propoziţie citată. Cu toate acestea, o altă perspectivă posibilă este aceea de a spune că intenţionalitatea este cel puţin o condiţie suficientă, dacă nu una necesară, pentru sfera psihică.

Traducere de Bogdan M. Popescu

Bibliografie

Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Viena, 1874; ed. 3, Leipzig, 1925.
Brentano, Franz, *Kategorienlehre*, Leipzig, 1933.
Brentano, Franz, „The Distinction Between Mental and Phy-

sical Phenomena", trad. de D.B. Terrell, în R.M. Chisholm, ed., *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe, Ill., 1960, p. 39-61. Translation of part of Vol. I, Book II, Ch. 1 of Brentano's *Psychologie*.

Chisholm, R.M., *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, N.Y., 1957.

Chisholm, R.M., „Notes on the Logic of Believing", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 24 (1963), 195-201.

Hayen, André, *L'Intentionnel selon saint Thomas*, ed. 2, Paris, 1954.

Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1913. Translated by W.R. Boyce Gibson as *Ideas*: *General Introduction to Pure Phenomenology*, New York, 1931.

Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, ed. 4, Halle, 1928.

Quine, W.V., „Quantifiers and Propositional Attitudes", în *Journal of Philosophy*, vol. 53 (1956), 177-187.

Quine, W.V., *Word and Object*, New York, 1960.

Scheffler, Israel, *The Anatomy of Inquiry*, New York, 1963.

Sellars, Wilfrid, and Chisholm, R.M., „Intentionality and the Mental", în H. Feigl, M. Scriven, and G. Maxwell, eds., *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Minneapolis, 1958, p. 507-539.

Spiegelberg, Herbert, „Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano, und bei Husserl", în *Philosophische Hefte*, vol. 5 (1936), 75-91.

RODERICK M. CHISHOLM

Structura formală a intenţionalului
Un studiu metafizic

Redescoperirea de către Brentano a intenţionalităţii

Care este semnificaţia metafizică a ceea ce Brentano ne-a relatat despre intenţionalitate? Este faptul că fenomenele intenţionale au trăsături *logice* sau *structurale* care nu sunt împărtăşite de ceea ce nu este psihic.

A fost tipic pentru empirismul britanic, în particular pentru cel al lui Hume, să presupună că conştiinţa este în mod esenţial *sensibilă*. Obiectele conştiinţei au fost gândite în primul rând ca fiind senzaţiile şi corespondenţii imaginaţi sau visaţi ai acestora. În *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Brentano clarifică faptul că fenomenele intenţionale *nu* trebuie să fie sensibile. El este conştient că, chiar dacă fenomenele intenţionale sunt însoţite întotdeauna de fenomene sensibile sau senzoriale, ele nu sunt în sine fenomene senzoriale sau sensibile. Iar prezenţa anumitor atitudini intenţionale este cel puţin la fel de sigură şi indubitabilă pentru noi ca şi prezenţa senzaţiilor noastre. Dacă emit o anumită judecată sau îmi pun o anumită

întrebare, atunci eu pot cunoaşte în mod direct şi imediat că emit acea judecată sau că pun acea întrebare. (Aceasta nu înseamnă, desigur, că *orice* atitudine intenţională poate fi obiectul unei asemenea certitudini. Poate că există un sens în care se poate spune că ţie îţi place sau îţi displace un anumit lucru fără să realizezi că îţi place sau îţi displace acel lucru.)

Dacă pot cunoaşte în mod direct şi imediat că emit o anumită judecată, atunci pot cunoaşte *ce înseamnă* să emiţi o asemenea judecată. Iar, dacă cunosc ce înseamnă să emit o judecată, atunci, emiţând judecata, pot cunoaşte în mod direct şi imediat că există un anumit lucru individual – acela care emite judecata. Şi *eu*, desigur, sunt cel care emite judecăţile *mele* şi autorul gândirii *mele*. Acelaşi lucru este adevărat, evident, şi despre celelalte activităţi intenţionale ale mele – activităţi precum a mă mira, a mă teme, a spera, a dori, a considera, a plăcea şi a displăcea.

Proprietăţile intenţionale par să manifeste un fel de *logică* ce nu poate fi găsită printre fenomenele fizice obişnuite. Trăsăturile esenţiale ale fenomenelor intenţionale sunt, în termenii lui Brentano, „orientarea lor către un obiect".[1] El a

---

[1] Brentano scria: „Orice fenomen mental se caracterizează prin ceea ce scolasticii Evului Mediu numeau inexistenţa intenţională (sau mentală) a unui obiect, şi prin ceea ce noi am putea numi, deşi nu complet lipsit de ambiguitate, referinţa la un conţinut, orientarea către un obiect (care nu trebuie înţeles aici ca însemnând un lucru) sau obiectivitatea imanentă. Fiecare fenomen mental include ceva ca un obiect în cadrul său, deşi nu toate o fac în acelaşi fel." – Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint* (London, Routledge and Kegan Paul, 1973), p. 88; vezi p. 89. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. I, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1973, p. 124 şi urm.

fost impresionat, de exemplu, de modurile în care, în viaţa noastră mentală, ne putem raporta la lucruri care nu există, ceva care este mai dificil <de realizat> în cazul activităţilor noastre pur fizice. Ceea ce el a avut în minte a fost rezumat de Wittgenstein ceva mai târziu: „Te poţi gândi la el când nu este acolo, dar nu poţi să-l spânzuri când nu este acolo". Ideea este nu numai că mă pot gândi la tine când nu eşti în prezenţa mea, ci, mai general, că mă pot gândi la ceea ce nu există deloc: mă pot gândi la unicorni, să zicem, sau la Sfântul Graal sau la antipaticul Om al Zăpezilor.

Brentano a sugerat, de aceea, că există trăsături *logice* care disting fenomenele psihice de cele non-psihice. *Relaţiile* psihice, spunea el, diferă de alte tipuri de relaţie în următoarea privinţă: „În alte relaţii ambii termeni – atât fundamentul, cât şi termenul – sunt reali, dar aici [în cazul psihicului] numai primul termen – fundamentul – este real... Dacă cineva se gândeşte la ceva, cel care gândeşte trebuie să existe cu certitudine, dar obiectul gândirii sale nu trebuie să existe deloc".[1]

Fără îndoială, chiar şi obiectele fizice obişnuite pot avea un fel de legătură fizică cu lucruri care nu există. Putem spune despre un dig, de exemplu, că a împiedicat cea mai mare inundaţie din istoria umanităţii. Dar, de îndată ce analizăm detaliile, vedem că tipul de legătură fizică pe care o putem avea cu lucruri inexistente este considerabil mai restrictiv decât ceea ce ne este disponibil în viaţa noastră conştientă.

---

[1] *Psychologie*, p. 271-272; *Psychologie*, Bd. II, p. 133. Pasajul este dintr-un text publicat pentru prima dată în 1911.

Purtătorii intenţionalităţii

Acum voi apăra, în felul meu, următoarea versiune a intuiţiei de bază a lui Brentano: structura logică a intenţionalităţii ne oferă un mod de a distinge *subiecţii gânditori* – *sinele* sau *sufletele* – de orice alt tip de entitate. Spre deosebire de Brentano, voi apela la *entia irrealia* precum proprietăţile şi numerele. Dar, ca şi Brentano, voi lua timpul în serios, presupunând astfel că tot ceea ce *există* există *acum*.

Să începem cu punctul cel mai important şi cel mai controversat: intenţionalitatea presupune un subiect gânditor.

Să considerăm orice proprietate intenţională – să spunem aceea de a judeca, a se mira, a dori sau a spera. Ce fel de lucruri pot *avea* o asemenea proprietate? Dacă putem înţelege natura unor asemenea proprietăţi, şi pentru mine este evident că putem, atunci putem observa că ele sunt proprietăţi care pot fi exemplificate numai de *lucruri individuale.* A judeca, a se mira, a dori, a spera nu pot fi în vreun fel proprietăţi ale *stărilor* de lucruri sau ale *proceselor*. Şi nu pot fi proprietăţi ale *obiectelor abstracte*, precum proprietăţile, numerele şi relaţiile. *Tu* poţi spera că va ploua, dar nici o stare sau proces sau număr sau proprietate sau relaţie nu poate spera că va ploua.

Cu alte cuvinte, faptul că o anumită proprietate intenţională este exemplificată – faptul, să zicem, că proprietatea de a spera că va ploua este exemplificată – implică din punct de vedere logic că există un *lucru individual* care are acea proprietate. Acesta este un fapt despre proprietatea însăşi: proprietatea de a spera că va ploua este în mod necesar astfel încât lucrurile care o pot avea sunt numai lucruri individuale. Şi, în mod analog, pentru celelalte proprietăţi intenţionale.

Atunci, prezenţa unei atitudini intenţionale poartă cu ea cunoaşterea existenţei *subiectului individual* a cărui atitudine este. Aici, ca şi în multe alte aspecte, concepţia lui Brentano este diametral opusă celei a lui Kant. Să ne amintim, pe scurt, ce spune Kant despre subiectul experienţei.

În discutarea „primului paralogism" (paralogismul „substanţialităţii"), el foloseşte această premisă:

> Ca o fiinţă gânditoare, eu sunt *subiectul absolut* al tuturor judecăţilor mele posibile, şi această reprezentare despre mine însumi nu poate fi întrebuinţată ca predicat al nici unui alt lucru.[1]

(Concluzia paralogismului este propoziţia următoare: „Deci, ca fiinţă gânditoare (suflet), eu sunt *substanţă*".) În critica acestui raţionament, Kant spune:

> Căci eul este, ce-i drept, în toate ideile; dar cu această reprezentare nu este legată nici cea mai mică intuiţie care să-l distingă de alte obiecte ale intuiţiei.[2]

Raţionamentul lui Kant poate fi prezentat astfel:

(1) Dacă avem un concept al unui subiect gânditor, atunci existenţa unui asemenea subiect nu poate fi inferată din conştiinţa noastră.

---

[1] *Critique of Pure Reason*, ed. Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1933), p. 433; A 348. (v. trad. românească de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc în îngrijirea lui Ilie Pârvu, Editura IRI, Bucureşti, 1998, p. 303).

[2] *Ibid*., p. 434; A 350 (v. trad. românească menţionată anterior, p. 306).

(2) Noi avem un concept al unui tip de lucru dat numai dacă avem un concept *empiric* sau *senzorial* al acelui tip de lucru.
(3) Dar noi nu avem nici un concept empiric sau senzorial al subiectului gânditor.
(4) Prin urmare, existenţa unui subiect gânditor nu poată fi inferată din conştiinţa noastră.

Am pus această obiecţie ca un argument având premise şi o concluzie.

Să considerăm a doua premisă. Am putea-o numi premisa *empirică* a lui Kant. A fost luată ca de la sine înţeleasă de acei filosofi despre care noi gândim că sunt în primul rând „empirişti" – de exemplu, de Hume şi de Mach şi de membrii Cercului de la Viena înainte de cotitura către „fizicalism".

Cineva ar putea, desigur, să obiecteze la acest argument afirmând că, întrucât concluzia este falsă, cel puţin una dintre premise este falsă. Dar noi nu vrem să inducem răspunsul în acest fel. Deoarece, pentru a spune că a doua premisă, premisa empirică, este falsă, noi am putea oferi un temei independent.

Kant a exagerat importanţa conţinutului *senzorial* – sau, dacă preferaţi, el a exagerat importanţa *empiricului*. Ca majoritatea celorlalţi filosofi ai timpului său, el a presupus că cineva este conştient de un lucru numai dacă are un concept *empiric* sau *senzorial* al acelui lucru. El a observat că noi nu avem nici un concept empiric sau senzorial despre noi înşine. Şi de aceea a conchis că noi nu suntem *conştienţi* de noi înşine.

El a avut dreptate când a spus că „experienţa pe care noi o avem despre sine nu este însoţită de nici o intuiţie sensibilă a sinelui". Şi, astfel, putem accepta prima premisă

a argumentului său. Totuşi, el nu a reuşit să observe că ceea ce spune în privinţa sinelui poate fi spus şi despre alte concepte familiare. În particular, poate fi spus despre orice concept *intenţional*. Nu există nici o intuiţie sensibilă a judecării; nu există nici o intuiţie senzorială a mirării sau a îndoielii sau a sperării sau a interogării. Eu pot spera că anumiţi paşi vor fi făcuţi în curând pentru îmbunătăţirea mediului. Şi este posibil ca, având această speranţă acum, să am un anumit set de imagini senzoriale. Dar aceste imagini nu trebuie să fie cele pe care le-am avut cu alte ocazii când am mai avut o astfel de speranţă şi nu trebuie să fie nici cele pe care le voi avea data viitoare când voi avea o asemenea speranţă. Atunci, am putea spune despre a judeca, a se mira, a spera şi a întreba exact ceea ce spusese Kant în privinţa sinelui. De exemplu: „Conştiinţa noastră a judecării nu este însoţită de nici o intuiţie sensibilă a judecării". Iar aceasta, în mod analog, şi pentru celelalte fenomene intenţionale. Conştiinţa noastră a fenomenelor intenţionale nu trebuie să fie senzorială, chiar dacă o asemenea conştiinţă este *însoţită* întotdeauna de o experienţă senzorială sau alta.

Dacă raţionamentul lui Kant în privinţa sinelui ar fi valid, ne-ar justifica în afirmaţia că nu există nici un fenomen intenţional – ceea ce este, desigur, absurd. Atunci, faptul intenţionalităţii este cel care ne permite această respingere a premisei empirice din argumentul lui Kant:

(1) Noi suntem capabili să concepem ce înseamnă a judeca, a se mira, a spera, a întreba.
(2) Noi nu avem nici un concept empiric sau senzorial despre ce înseamnă a judeca, a spera, a se mira, a întreba.

Prin urmare,

(3) pentru a avea un concept al unui tip de lucru nu trebuie să avem un concept *empiric* sau *senzorial* al acelui tip de lucru.

Intenţionalitatea, deci, presupune un subiect gânditor. Acum putem analiza faptul că intenţionalitatea ne oferă un semn structural sau formal al subiectului gânditor.

Un semn structural al subiectului gânditor

Apelând la structura intenţionalităţii, putem descrie un anumit tip de proprietate formală care este astfel încât tot ceea ce este cunoscut ca având o asemenea proprietate este un subiect gânditor. Voi prezenta şase trăsături generale ale proprietăţilor intenţionale. Aceste trăsături, luate separat, pot fi manifestate şi de proprietăţi care nu sunt intenţionale. Dar, luate împreună, ele ne oferă un semn formal al unui subiect gânditor.

(1) Prima trăsătură este cea pe care tocmai am discutat-o: orice fenomen intenţional are o *substanţă* sau *lucru individual* ca purtător al său.
(2) Acum cineva poate întreba: Dacă o substanţă trebuie să fie astfel, atunci de ce anume este nevoie, din punct de vedere logic, pentru a spune despre ea că are o proprietate intenţională? Într-un anumit sens, de foarte puţin, într-adevăr, uimitor de puţin.

Există o trăsătură a intenţionalităţii şi a proprietăţilor conştiente care, în general, a intrigat mulţi dintre marii noştri metafizicieni. Aceasta, de asemenea, are de-a face cu condiţiile care sunt *logic* necesare pentru exemplificarea unor asemenea proprietăţi.

Proprietăţile intenţionale pot fi avute – ele pot fi exemplificate – chiar dacă ar exista numai o substanţă. Acest lucru nu este adevărat despre proprietăţile fizice mai familiare. Proprietatea de a manevra o barcă, de exemplu, nu este astfel. Ea solicită din punct de vedere logic existenţa a foarte multe substanţe în plus faţă de persoana care vâsleşte în barcă. Dar proprietatea de *a se gândi la manevrarea bărcii* nu necesită din punct de vedere logic o substanţă separată, alta decât cea care gândeşte. Iar aceasta înseamnă că nu necesită *din punct de vedere logic* ca substanţa să aibă vreo parte proprie. Te poţi *gândi la* manevrarea bărcii chiar dacă eşti o monadă sau o substanţă simplă. Cu alte cuvinte, este *logic posibil* ca lucrurile având asemenea proprietăţi psihice să fie lucruri care nu au ele însele nici o parte proprie. Dar un lucru nu poate avea o proprietate precum *a fi verde*, de exemplu, dacă nu ar avea o parte proprie care este verde.

Să generalizăm acum această a doua trăsătură. Proprietăţile intenţionale sunt *moniste* prin aceea că, dacă ar exista numai o singură substanţă, ele ar putea fi exemplificate de acea substanţă. Şi, totuşi, ele sunt *deschise* oricărui număr de substanţe. Pentru orice număr doriţi, există proprietăţi intenţionale care pot fi exemplificate de exact *acel* număr de lucruri.

(3) Proprietăţile intenţionale sunt *repetabile*: orice poate avea o astfel de proprietate este posibil astfel încât nu o are acum, dar a avut şi va avea acea proprietate.

(4) Există o trăsătură generală cunoscută a caracteriza anumite proprietăţi ale lucrurilor compuse şi cunoscută de asemenea ca *nefiind* deţinută de nici o proprietate intenţională. Aceasta este trăsătura

> de a fi un „compozitiv". A spune că o proprietate P este o proprietate „compozitivă" înseamnă a spune că, pentru orice x, dacă x este compus din părţi, fiecare având proprietatea P, atunci x are proprietatea P. Unele proprietăţi care sunt exemplificate de lucruri fizice întinse sunt compozitive, dar nici o proprietate intenţională nu este compozitivă.

Proprietatea de a fi întins este compozitivă; proprietăţile de a fi verde, de a fi în mişcare şi de a avea sarcină electrică sunt compozitive. Orice întreg compus din părţi care sunt întinse este în sine întins; şi, analog, pentru a fi verde, a fi în mişcare şi a avea o sarcină electrică. Dar din faptul că un agregat este compus din două persoane, dintre care fiecare gândeşte, nu urmează că agregatul este gânditor.

Şi astfel spunem că proprietăţile intenţionale sunt *non-compozitive*.

> (5) Un concept foarte asemănător este acela de a fi ceea ce am putea numi „diviziv". Dacă o proprietate P este divizivă, atunci orice o are, are o parte proprie care o are. Proprietăţile intenţionale sunt non-divizive.[1]
>
> (6) Proprietăţile intenţionale sunt printre acele proprietăţi care au fost numite în mod tradiţional *interne* sau *non-relaţionale*. Cineva poate raţiona în mod plauzibil că, dacă un individ are proprietăţi care constau în *raportarea* individului la *alţi* indivizi, atunci el are şi proprietăţi interne, proprietăţi care

[1] Compară folosirea pe care Brentano o dă termenului „diviziv" în *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 157; *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. I, p. 223.

nu constau în raportarea lui la alţi indivizi. Kant ne oferă o caracterizare utilă a sensului relevant al internului:

> Din punctul de vedere al simplelor concepte, interiorul este substratul tuturor raporturilor sau determinărilor externe. Dacă deci fac abstracţie de toate condiţiile intuiţiei şi mă ţin numai de conceptul unui lucru în genere, atunci pot face abstracţie de orice raport extern şi, totuşi, trebuie să rămână un concept despre ceea ce nu semnifică nici un raport, ci numai determinări interne.[1]

De asemenea, proprietăţile interne ale unui lucru vor include, desigur, toate acele proprietăţi pe care lucrul le are în mod necesar.

Putem caracteriza sensul relevant al lui „intern" din punct de vedere formal fără a folosi metafore şi fără a apela la concepte precum cel al „accesului privilegiat" sau al „percepţiei interioare". O proprietate internă este o proprietate care este astfel încât fie orice o are, o are în mod necesar, fie este o proprietate care este în mod necesar astfel încât

---

[1] *Critique of Pure Reason*, A 283; B 339 – „Nach blossen Begriffen ist das Innere das Substratum aller Verhältnis- oder äusseren Bestimmungen. Wenn ich also von allen Bedingungen der Anschauung abstrahiere und mich lediglich an den Begriff von einem Dinge überhaupt halte, so kann ich nun von allem äusseren Verhältniss abstrahieren, und es muss dennoch ein Begriff von dem übrig bleiben, das gar kein Verhältniss, sondern bloss innere Bedeutungen bedeutet". Varianta în engleză este din ediţia lui Norman Kemp Smith, p. 290 (v. trad. românească menţionată anterior, p. 266.

orice o are, are şi orice proprietate deschisă şi repetabilă pe care ea o implică. (Se poate spune că o proprietate o *implică* pe alta numai dacă prima este în mod necesar astfel încât, dacă este exemplificată, atunci a doua este, a fost sau va fi exemplificată.)

Conceptele tocmai discutate ne oferă un sens al „proprietăţii calitative" care este astfel încât, cel puţin atât cât ştim noi, numai despre substanţele care sunt capabile de gândire se poate spune că au proprietăţi calitative. Dar noi trebuie să procedăm cu grijă în formularea exactă a sensului relevant al lui „calitativ". Nu va fi suficient, de exemplu, să spunem că o proprietate calitativă este o proprietate care are trăsăturile tocmai subliniate.[1] Proprietatea *fie de a gândi, fie de a se mişca* îndeplineşte aceste cinci condiţii. Dar această proprietate este exemplificată de tot ceea ce mişcă, şi de aceea, nu este un semn al unui subiect gânditor.

Să spunem atunci că o proprietate calitativă este o proprietate care (a) are cele cinci trăsături tocmai remarcate şi care (b) nu este echivalentă cu o disjuncţie de două proprietăţi – una care are aceste cinci trăsături şi cealaltă care nu le are? Aceasta nu este tocmai corect. Să considerăm orice proprietate *imposibilă* – să spunem, a fi atât rotund, cât şi pătrat. Orice proprietate intenţională P este echivalentă cu o disjuncţie a lui P şi a proprietăţii de a fi atât rotund, cât şi pătrat. Prin urmare, definiţia noastră a calitativului necesită în continuare îmbunătăţiri.

---

[1] Sunt îndatorat lui Earl Conee, Barry Smith şi Ernest Sosa pentru criticile aduse formulărilor timpurii ale acestei analize. O altă formulare poate fi găsită în articolul meu „On the Simplicity of the Soul", care apare în *Philosophical Perspectives* în 1991.

Vom spune că o proprietate calitativă P este o proprietate de felul următor: orice proprietate disjunctivă care este echivalentă cu P este astfel încât fiecare dintre proprietăţile sale disjuncte are cele cinci trăsături subliniate. Atunci definiţia noastră a „proprietăţii calitative" ar trebui să fie următoarea:

> P este o proprietate calitativă $\overset{\text{Df}}{=}$. Orice proprietate disjunctivă echivalentă cu P este astfel încât fiecare dintre proprietăţile sale disjuncte este deschisă, repetabilă, non-compozitivă, non-divizivă şi o proprietate internă a indivizilor.

Acest concept al calitativului ne oferă semnul structural al unui subiect gânditor – semnul unui subiect care este capabil de gândire:

> S este un subiect care este capabil de gândire $\overset{\text{Df}}{=}$.
> S are o proprietate care este pur calitativă.

Spre deosebire de Descartes, noi nu spunem că este esenţial pentru un subiect sau un sine ca o astfel de entitate *să gândească în fapt*. Pentru că definiţia noastră se aplică de asemenea, cum ar şi trebui, de altfel, acelor entităţi care ar putea să nu gândească, dar care totuşi să fie capabile de gândire.

Prin urmare, orice lucru care are o proprietate calitativă este o substanţă care este capabilă de gândire.

Traducere de Bogdan M. Popescu

Lista titlurilor operelor lui Brentano abreviate în text

ANR – Die Abkehr vom Nichtrealen, Bern, 1966 (Hamburg).
DPs – Deskriptive Psychologie, Hamburg, Meiner, 1982.
GGPh – Geschichte der griechischen Philosophie, Bern, 1963 (Hamburg).
GMPh – Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Hamburg, Meiner, 1980.
GPhN – Geschichte der Philosophie der Neuzeit, Hamburg, Meiner, 1987.
K – Kategorienlehre, Hamburg, Meiner, 1985.
Ms. EL – Manusckript der Erkenntnis und Logik.
MBS – Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, 1862 (reeditare Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1984).
PsA – Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos, Mainz, 1867, (reeditare Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgeselschaft, 1967).
Ps I, II, III, Psychologie vom empirischen Standpunkt, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1973, 1971, 1974.
ÜA – Über Aristoteles, Hamburg, Meiner, 1986.
USE – Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Hamburg, Meiner, 1969.
WE – Wahrheit und Evidenz, Hamburg, Meiner, 1974.

Lista surselor utilizate

Textul tradus din Brentano face parte din *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Buch II, Kap. 1, 1874, reeditare Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1924, p. 109-140.

Articolul lui Paul Engelhardt, *Intentio*, a apărut în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter, K. Grüder şi G. Gabriel, Bd. 4, I-K, Basel/Sttutgart Schwabe,1976, p. 466-474.

Studiul lui Herbert Spiegelberg, *„Intention" und „Intentionalität" in der Scholastik, bei Brentano und Husserl*, este preluat din *id.*, *The Context of the Phenomenological Movement*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1981, p. 3-26.

Studiul lui Ausonio Marras *Scholastic Roots of Brentano´s Conception of Intentionality* a apărut în *The Philosophy of Brentano*, ed. L. McAlister, London, Duckworth, 1976, p. 128-139.

Studiul lui Klaus Hedwig a apărut iniţial sub titlul *Über die moderne Rezeption der Intentionalität Thomas-Ockham-Brentano* în *Finalité et intentionalité: doctrine thomiste et perspectives modernes*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain, 21-23 mai 1990, ed. v. J. Follon u. J. McEvoy, Paris, 1992, p. 211-235; titlul sub care apare în româneşte: *Aristotel-Ockham-Brentano*, reprezintă opţiunea iniţială a autorului.

Studiul lui Roderick M. Chisholm *Intentionality* a apărut în *The Encyclopedia of Philosophy*, (Paul Edwards, editor in chief), Vol. IV, London, Collier-Macmillan Limited, 1967, p. 201-204, iar „The formal Structure of the Intentional: A metaphysical Study" în *Brentano Studien*. Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung. Band 3 (1990/91). *Intentionalität*. ed. Wilhelm Baumgartner, Franz-Peter Burkard, Franz Wiedmann, Würzburg, p. 11-17.

Cuprins

Prefaţă. Asimetria intenţionalului la Brentano de Ion Tănăsescu 5
Notă asupra traducerii de Ion Tănăsescu 19

Franz Brentano, *Psihologia din punct de vedere empiric*, Cartea a doua: Despre fenomenele psihice în general, cap. 1: Despre deosebirile dintre fenomenele psihice şi fizice 23
§.1 Necesitatea cercetării detaliate a problemei 23
§.2 Lămurirea deosebirii prin exemple 25
§.3 Fenomenele psihice sunt reprezentări sau se bazează pe reprezentări 26
§.4 Definirea fenomenelor psihice prin lipsa întinderii şi obiecţiile ridicate contra acestei definiţii 35
§.5 Caracteristică pentru fenomenele psihice este relaţia cu un obiect 38
§.6 Fenomenele psihice pot fi percepute numai prin conştiinţa interioară; în raport cu cele fizice este posibilă numai percepţia exterioară 42
§7. Fenomenele fizice pot exista numai fenomenal, cele psihice şi în realitate 44

§8. Dacă şi în ce sens este corect că fenomenele psihice
există permanent numai în succesiune,
pe când cele fizice numai simultan 47
§.9 Privire retrospectivă asupra definiţiilor
ştiinţei fizice şi psihice 51

Paul Engelhardt, *Intentio* 57

Herbert Spiegelberg, *„Intenţie" şi „intenţionalitate"
la scolastici, Brentano şi Husserl* 77

Ausonio Marras, *Originile scolastice ale concepţiei
lui Brentano despre intenţionalitate* 121

Klaus Hedwig, *Despre receptarea modernă
a intenţionalităţii: Aristotel-Ockham-Brentano* 143

Roderick M. Chisholm, *Intenţionalitatea* 183

Roderick M. Chisholm, *Structura formală
a intenţionalului
Un studiu metafizic* 197

Lista titlurilor operelor lui Brentano
abreviate în text 211

Lista lucrărilor utilizate 212